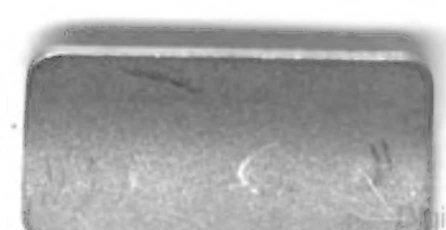
Berner Studien zur Philosophie und ihre Geschichte





Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band IX.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Ueber den

Zusammenhang zwischen Ethik und Aesthetik.

Von

Dr. M. J. Berdyczewski.



Bern.
Verlag von Steiger & Cie.
1897.

Inhalt.



I. Einleitende Gedanken.

„Der Mensch ist das *Mass* aller Dinge.“ Ein grosser Satz ist es, die grösste Reflexion auf das Bewusstsein, die in Protagoras zum Bewusstsein gekommen ist. [Hegel.] Alle unsere Beobachtungen und Wahrnehmungen, Gedanken und Begriffe, wiederspiegeln weit mehr unsere eigenen Denkprozesse, die innern Vorgänge unserer Psyche, als die objektive, äussere Welt, wie sie *an sich* ist. Wir erkennen nicht das „Wie“ oder „Was“ der Dinge, sondern nur das „Dass“ und zwar nach den Gesetzen unseres Denkvermögens.

Wäre dieses anders geartet, so würden wir uns in einer ganz anderen Vorstellungswelt befinden. Wir leben überhaupt nur in *der* Welt, die uns unser Denk- und Vorstellungsvermögen schafft. Denn wir stehen nicht etwa ausserhalb der Welt, unser Denken erhebt sich nicht als Zuschauer über das All. Das Denken ist nicht ein anderer Modus der Substanz im Gegensatz zur Ausdehnung; es ist ein *Geschehen,* ein Phänomen, ein Stück Werden im Heraklit'schen Sinne, wie alles andere, was in der Natur geschieht, erscheint und wird. Diese Erkenntnis der Grenzen des eigenen Erkennens ist gross und überraschend. Welche Energie gehört dazu, sich über sich selbst zu erheben und gleichsam aus sich selbst hinauszutreten. Grosse Denker, Weltweise, ja ganze Völker, die alten Hebräer z. B., standen der Thatsache des Denkens ganz naiv gegenüber. Sie setzten es einfach als selbstverständlich voraus, und bei allem reichen Inhalt ihres Nachdenkens und Forschens kam es ihnen auch nicht einmal in den Sinn, auch das Denken an sich als Problem zu behandeln. Es ist eben nicht leicht, das bescheidene Plätzchen, von welchem aus man sich zum Beobachter und Richter der Welt berufen fühlt, zu verlassen und die Thätigkeit der absoluten und realen Erkenntnis mit der einer mehr relativen und idealen zu vertauschen. Der Mensch ist ein Wesen, das sich selbst nicht genügt, das über das Sinnliche hinaus sich zum

Uebersinnlichen erhebt, ja sogar sich in das Jenseits des Uebersinnlichen hineinwagt. Er ist sich selbst zu eng und strebt immer über sich hinaus; und dieses *Hinausgehenwollen* verwechselt er mit dem *Hinausgehenkönnen,* — seine Erscheinungswelt mit den Dingen an sich.

Die Erschütterung dieses naiven Glaubens an alle unsere Begriffe und Wahrnehmungen, als wären sie etwas Festes, Stabiles, Seiendes, die schon in Heraklits: „Alles fliesst“ dämmerte [1]), wurde am stärksten durch das tiefe Denken des grossen Sophisten, wie Hegel es bezeichnet, angeregt, und diese Anregung wirkt noch bis in die neueste Philosophie hinein fort. [2])

„Der Mensch — also das Subjekt überhaupt, meint F. A. Lange — ist das Mass der Dinge. Würde es sich um die allgemeinen und notwendigen Eigenschaften handeln, so wäre Protagoras als Vorläufer der theoretischen Philosophie Kants zu betrachten“ [3]). Auch Kant stellt den „gewagten Satz“ auf: Der Verstand schöpfe seine Gesetze nicht aus der Natur; sondern schreibe sie ihr vor. [4]) Denn die Natur, die wir kennen, ist nichts anderes als der Inbegriff der Erscheinungen, d. h. der Vorstellungen in uns, [5]) und von den Dingen „so wie sie an sich sind“, abgesehen von unserer Anschauungsweise, die ihnen zu Grunde liegt, können wir nie etwas wissen. [6]) Denn — kommentiert Schopenhauer — unsere Erkenntnisse sind nicht die Ausdrücke der absoluten Möglichkeit der Dinge, sondern sie sind blosse *Formen* unseres Intellekts [7]). Oder wie Kant selbst sie zusammenfasst: „Dass alle unsere Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinungen sei, dass die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und dass, wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte in Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit ver-

---

[1]) Dühring: Kr. Gesch. d. Phil. 25.
[2]) Hegel: Gesch. d. Phil. II. 31.
[3]) F. A. Lange: Gesch. d. Mat. Bd. I. 29.
[4]) Kant: Prolegomena, § 36.
[5]) A. a. O.
[6]) A. a. O., § 7, 8.
[7]) Kritik d. K. Phil. 539.

schwinden würden und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können" [1]). Das will also sagen, dass die Metaphysik der Natur nur eine Metaphysik der Erscheinungen sein kann [2]); dass wir von der Natur als solcher jenseits der Erscheinungen schlechterdings nicht wissen können, weil diese für uns nur so weit existiert, als ihre Erscheinungen an uns heranreichen und uns treffen. Was wir in ihr zu beobachten, wahrzunehmen, zu erkennen glauben, ist eigentlich nur ein Bewusstwerden ihrer Berührung mit uns; d. h. unser ganzes Wissen ist eine Synthese, die aus der Berührung unseres eigenen Wesens mit der Aussenwelt hervorgeht, in der sich aber keineswegs die Welt, wie sie an sich ist, abspiegelt. Helmholtz drückt dies so aus: „Unsere Empfindungen sind eben Wirkungen, welche durch äussere Ursachen in unseren Organen hervorgebracht werden, und wie eine solche Wirkung sich äussert, hängt natürlich ganz wesentlich von der Art des *Apparats* ab, auf den gewirkt wird. Insofern die Qualität unserer Empfindung uns von der Eigentümlichkeit der äussern Einwirkung, durch welche sie erregt ist, eine Nachricht gibt, kann sie als ein Zeichen derselben gelten, aber nicht als Abbild" [3]). Deshalb kommt es vor allem auf die Erkenntnis unseres Denkvermögens an. Und wenn auch Hegel darüber spottet, indem er sagt: Man solle das Erkenntnisvermögen erkennen, ehe man erkennt, sei dasselbe wie das Schwimmenwollen ehe man ins Wasser geht [4]), so wird doch die Thatsache nicht aus der Welt geschafft, dass wir durch Reflexionen zur Erkenntnis unserer Erkenntnis gelangen können. Freilich ist die Untersuchung des Erkenntnisvermögens selbst eine erkennende Thätigkeit, aber ebenso verhält es sich mit allen Reflexionen über unsere ganze Person, über das Ich durch das Ich selbst. Ein jeder Moment unseres Seelenlebens erhebt den vorigen, als sei er ihm ganz fremd. Ja, unsere ganze Persönlichkeit liegt zuweilen vor uns abgeschlossen, als ob sie gar nicht wir selbst wäre. Wir können uns selbst kritisieren, analysieren und wir gelangen gar oft

---

[1]) Kritik d. r. Vernunft, transscendental Aesthetik, § 8.

[2]) Windelband: G. d. Phil. Freib. S. 430.

[3]) Helmholtz: Handbuch der physiolog. Optik. II. Auflage. Hamb. 94. S. 586.

[4]) A. a. O. 555.

zur Erkenntnis, dass alles, was wir als absolut aufgefasst haben, nur nach unserem eigenen Mass zugerichtet ist.

Wenn es aber keine allgemeine gültige Wahrheit gibt, so kann es auch kein allgemeingültiges Gesetz geben; wenn der Mensch in seinem Vorstellen das Mass aller Dinge ist, so wird er es auch in seinem Thun sein [1]). Das ist der konsequente Gedankengang des Protagoras. „Denn wie weit es wahr ist" — sagt Schuppe [2]) —, dass der Mensch das Mass aller Dinge sei, soweit ist es auch wahr, dass er das Mass aller Werke ist. Kant aber gerät durch seine Autonomie des Willens, das Noumenon im Gegensatz zu Phänomenon [3]), als alleiniges Prinzip aller moralischen Gesetze [4]), mit sich selbst in Widerspruch [5]), da in seiner Moral sich eine völlig andere Art des Geschehens offenbart [6]), als ob es möglich wäre, dass eine und dieselbe Handlung, ein und derselbe Willensakt, als Erscheinung durchaus von früheren abhängig, seinem unsinnlichen Grunde nach durchaus unabhängig sei; während doch die Erscheinung von dem, dessen Erscheinung sie ist, notwendig bestimmt oder unbestimmt sein muss [7]). Eine Sache aber, die einerseits bestimmt, andererseits unbestimmt ist, ist dasselbe, was die Körper mit zwei Schwerpunkten für die Mechanik sind [8]).

Die Kantische Sittenlehre — meint Kuno Fischer [9]) — hängt in ihren Hauptpunkten mit der Kritik der reinen Vernunft auf das genaueste zusammen. Auch nach Windelband soll der Zusammenhang zwischen diesen beiden Teilen seines philosophischen Systems der innigste sein [10]); obwohl er selbst darauf aufmerksam macht, dass, während er den naiven Realismus als eine für die wissenschaftliche Kritik der Erkenntnistheorie unbrauchbare Voraussetzung verwarf, er in seiner gesamten

---

[1]) Zeller: Philosophie d. Gr. Dritte Aufl. I. 21.
[2]) Ethik und Rechtsphilosophie. 110.
[3]) Kritik d. r. V. 39.
[4]) Krit. d. r. V. 231.
[5]) Ueberweg: Gesch. d. Phil. III. 205.
[6]) R. Eucken: D. Lebensanschauungen d. g. Denker 443. Siehe Harpf: D. Ethik d. Protagoras. Heidelberg, 1885.
[7]) Zeller: Gesch. d. Phil. in Deutschland. 458.
[8]) Dühring a. a. O. 398.
[9]) Gesch. d. neueren Phil. IV. 55.
[10]) Gesch. d. neueren Philos. II. 95.

Weltanschauung (d. h. in seiner moralischen Weltanschauung) mit um so grösserer Energie daran festhielt[1]). Aber wie kann denn ein solches doppelseitiges Verhalten innig zusammenhängen? Wie kann man das, was man verwirft, zugleich festhalten? Wenn wir durch eine scharfe Kritik der reinen Vernunft jeden naiven Realismus ablehnen, wie können wir uns auf der andern Seite auf ihn stützen? Sind wir nicht während unseres ganzen Verhaltens und Denkens ein und dasselbe Individuum? Sogar Kant selbst sagt in seiner Vorrede zur Grundlegung der Metaphysik der Sitten: „Teils erfordere ich zur Kritik einer reinen praktischen Vernunft, dass, wenn sie vollendet sein soll, ihre Einheit mit der spekulativen in einem gemeinschaftlichen Prinzipe zugleich müsse dargestellt werden können, weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann“[2]). Und diese eine und dieselbe Vernunft, die das Ding an sich nicht zu erfassen vermag, erhebt sich zu einer intelligiblen Welt, wo das wahre Sein und Sollen sich ihr aufthun. Hier, in der metaphysischen Welt trägt der Mensch die Fesseln der Erscheinung auf sich und kann nicht über sie hinaus; aber in der ethischen Welt durchbricht er sie, um sich über ihre Sphäre zu erheben; das Denken ist nur Erscheinung, das Handeln Ding an sich.

„Diese ganze Gedankenfolge“, sagt mit Recht Friedrich Albert Lange „ist irrig. Kant wollte den offenen Widerspruch zwischen Ideal und Leben vermeiden, der doch nicht zu vermeiden ist. Er ist nicht zu vermeiden, weil das Subjekt auch im sittlichen Kampfe nicht Noumenon, sondern Phänomen ist“[3]). Ausserdem übersah Kant, dass seiner eigenen Lehre zufolge, in der theoretischen Philosophie gerade die Autorität von der Erfahrung unabhängige Erkenntnisse sie auf die blossen Erscheinungen, d. h. die Vorstellung der Welt in unserem Kopfe beschränkt und ihnen alle Gültigkeit hinsichtlich auf das Wesen an sich der Dinge, d. h. das unabhängig von unserer Auffassung vorhandene, völlig benimmt; diesem entsprechend müsste auch in der praktischen Philosophie sein angebliches Moralgesetz, wenn es a priori in unserem Kopfe entsteht, gleichfalls nur eine Form der Erscheinung sein und das Wesen der Dinge an sich unberührt

---

[1]) A. a. O. 77.
[2]) Grundl. z. Metaph. d. Sitten, Riga. 1792.
[3]) A. a. O. 414.

lassen[1]). Nicht nur das Erscheinen der Dinge ist ein blosses Vorstellen, sondern auch das Besitzen ihrer, auch das äusserliche Haben hat seinen ganzen Sinn nur in dem innerlichen Zustande, aus dem es hervorgeht und den es repräsentiert, auch Besitzen ist ein psychologisches Phänomen[2]). Alles, unsere ganze Welt ist nur ein psychologisches Phänomen, das Phänomen unseres Bewusstseins, das nur eines ist und nur ein Verhalten kennt. Und da das menschliche Bewusstsein so geartet ist, dass die Erscheinungen aller äussern Dinge durch dasselbe bedingt sind, dass es nur vermöge seiner eigenen Gesetze aufnimmt und wahrnimmt, verhält es sich ebenso mit der moralischen Welt, die ja auch keine Welt für sich ist, sondern lediglich ein Teil der übrigen Erscheinungswelt. Wollen wir die Gesetze der praktischen Vernunft kennen lernen, so müssen wir sie nur in der theoretischen Vernunft suchen. Und zwar nach den Grundsätzen der unerschütterlichen Kritik Kants, von der Lange richtig bemerkt: „Wir haben vielmehr die ganze Bedeutung der grossen Reform, welche Kant angebahnt hat, in seiner Kritik der theoretischen Vernunft zu suchen; sogar für die *Ethik* liegt hier die bleibende Bedeutung des Kriticismus“[3]). Wenn wir alles vermittelst des Raums und der Zeit, die in uns sind, wahrnehmen, wenn diese uns angeborenen Formen des Erkennens ihren Stempel allen Erscheinungen aufdrücken, warum sollen diese sich nicht auf das Gebiet des Ethischen erstecken? Sind etwa die Erscheinungen aus dem Gebiete der Moral nicht anschaulich, wie alle andern Erscheinungen? Stehen sie etwa ausserhalb des Masses des Urteils? Werden wir nicht von allem Grossen ohne Rücksicht auf seinen Wert überwältigt und ergriffen? Es ist wohl auch ohne eigentlichen sittlichen Charakter ein Erhabenes des Geistes anzunehmen, das ist das Erhabene der Geisteskraft, der Aufschwung des Heroismus, der Aufschwung des Enthusiasmus, die bis ans Erhabene reichende Energie des Willens[4]). Ja, noch mehr; die blosse Kraft als solche, die Energie, die Grösse an sich thut uns wohl. Denn was ist das — sagt Kant selbst[5]) —, was selbst

[1]) Schopenhauer: N. Grundlegung der Moral. 513.

[2]) G. Simmel: Parerga z. Sozialphilos. Schmollers Jahrbücher für Gesetzgebung. XVII. 258.

[3]) A. a. O. 257.

[4]) Erichson: U. das mor. Erhabene. Greifswald. 1849. 18.

[5]) A. a. O. 98.

den Wilden ein Gegenstand der grössten Bewunderung ist? Ein Mensch, der nicht erschrickt, der sich nicht fürchtet, also der Gefahr nicht weicht; auch im allergesittetsten Zustande bleibt diese vorzügliche Hochachtung für den Krieger. Daher mag man noch so viel in der Vergleichung des Staatsmanns mit dem Feldherrn über die Vorzüglichkeit und Achtung, die einer vor dem andern verdient, streiten; das ästhetische Urteil entscheidet gegen die eigentliche ethische Wertbestimmung, denn alles Starke, Gewaltige, Grosse, wie in der Natur so auch im Charakter, wirkt mit Kraft und Macht auf uns ein. Ich sage auf uns, weil alles sich nur auf uns bezieht und nach unserer Stellung zu denselben, nach unserer Denkungsart, gemessen wird[1]). Unsere „Denkungsart" ist von dem Messen unzertrennlich, beide sind eben endlich, beide sind in Dimensionen eingeschlossen und haben Ausdehnung und Mass. „Auch die Zeit bestimmt sich in gewissen Dimensionen", sagt Vischer[2]). Die Thätigkeiten unserer Psyche, welcher Kategorie immer sie auch angehören mögen, geschehen in der Zeit. Sie haben somit Dimensionen. Was aber Dimensionen hat, bildet eine Form. Also ist alles, was in uns vorgeht, formal. Alle unsere Reflexionen bewegen sich in einer bestimmten Form und treten, in Handlungen umgesetzt, in einer bestimmten Form als Erscheinungen in die Aussenwelt. „Auch bei dem innern Sinn," sagt Kant, „vermittelst dessen das Gemüt sich selbst oder seinen innern Zustand anschaut, gibt es doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres innern Zustandes allein möglich ist"[3]).

Ist aber alles in uns nur die *Form* unseres Bewusstseins, und können wir das Ding an sich niemals erfassen, wie sollte es da möglich sein, dass wir in der Moral die Schranken durchbrechen und bis zum Ding an sich vordringen könnten? Warum hört gerade auf diesem Gebiete unsere Beschränkung auf? Ist denn die Sittlichkeit wirklich eine ganz andere Welt als die, welche uns umgiebt? Steht denn das *Sollen* über dem *Sein,* etwa wie das Uebersinnliche über dem Sinnlichen, das Ding an sich über der Erscheinung? Wie ist eine derartige Teilung denkbar? Durch solche Trennung würden wir endlich mitten

---

[1]) A. a. O. 98.
[2]) Vischer, Aesthetik. I. 240.
[3]) Kant: K. d. r. Vern. 60.

in den Schopenhauer'schen Dualismus von Wille und Erscheinung hineingedrängt. Dies hat ja Schopenhauer richtig erkannt und darum stützt er sich ganz auf Kant. Ja, er meint, nur die Kant'schen Gedanken konsequent fortzuspinnen, indem er seinen Voluntarismus begründet. Er sagt es übrigens ausdrücklich: „Er (Kant) erkannte nicht direkt im Willen das Ding an sich, allein er that einen grossen, bahnbrechenden Schritt zu dieser Erkenntnis, indem er die unleugbare moralische Bedeutung des menschlichen Handelns als ganz verschieden und nicht abhängig von den Gesetzen der Erscheinung, noch diesen gemäss je erklärbar, sondern als etwas, welches das Ding an sich unmittelbar berührte, darstellte"[1]). In der That kann man sich des Gefühles nicht erwehren, dass Kant seinen eigenen kühnen Bau durch seine intelligible Welt untergraben hat, da eine solche Berührung der Erscheinung mit dem Ding an sich eigentlich den ganzen Kriticismus aufhebt. Und dann müssen wir zum naiven Dogmatismus zurückkehren, als ob wir überhaupt den Weg des Kriticismus niemals betreten hätten.

Und was veranlasste Kant, seine eigene Lehre aufzuheben? Seine Deduktion der Pflicht, das Gespenst des kategorischen Imperativs, den er von einer ganz andern Welt herübernehmen zu müssen glaubte. Darum richtete er eine Welt wieder auf, die er kurz vorher aus ihren Angeln hob, dem Bereiche des Erkennbaren entrückte, die Welt des Uebersinnlichen, das Jenseits. Er meinte im kategorischen Imperativ das Ende des Fadens gefunden zu haben, von dem aus der Knäuel zu entwirren sein wird. Und dieses war nichts mehr, als — nach der treffenden Bemerkung Franz Brentanos[2]) — „das gezückte Schwert Alexanders, um den gordischen Knoten zu durchhauen".

Zwar wirkt das Zücken des Schwertes blendend; das heilige Pathos, mit dem Kant sein Prinzip der Moral vorträgt als „die Persönlichkeit, die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur"[3]) wirkt anfeuernd. Seine Begeisterung: „Pflicht! Du erhabener, grosser Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest,

---

[1]) Krit. d. Kant. Phil. 539.

[2]) Vom Urspr. sittlicher Empfindung. Leipzig, 89. 12. Vrgl. Jhering: Der Zweck im Recht. I. 57.

[3]) Kr. d. r. V. 105.

sondern *Unterwerfung* verlangt“ [1]) — wirkt mehr anziehend als abschreckend, wie es ihm etwa Schiller vorwirft. Allein auch dieser Reiz rührt nur von einer Erscheinung her, von dem Kraftvollen und Pathetischen. Wenn übrigens mit Kant auch angenommen werden sollte, dass „die Autonomie des Willens das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze ist“ [2]), braucht doch noch nicht eingeräumt zu werden, dass der Mensch *zwei* Welten angehöre [3]). Der Wille gehört aber, wie alle Kraft der menschlichen Seele, zur Welt der Erscheinungen und kann nicht über diese gestellt werden. Ueberdies muss noch in der Kantischen Lehre vom Willen befremden, dass nach ihm der Wille in zwei Teile gespalten wird, in einen gebietenden und einen gehorchenden [4]). Der Wille aber, wenn es überhaupt denkbar ist, dass er getrennt von den übrigen seelischen Funktionen sein kann, bildet etwas Ganzes. „Ich kann nicht zugleich wollen und nicht wollen; ich kann nicht nicht wollen, was ich will, oder wollen, was ich nicht will“ [Herbart]. Ebenso kann ich nicht zugleich zwei Welten angehören. Es gibt nur eine Welt, und die ist meine Welt, in der ich mit *allen meinen Seelenkräften lebe und wirke* — die Welt der Erscheinungen.

---

[1]) A. a. O.

[2]) A. a. O.

[3]) A. a. O. 105.

[4]) Herbart, Prakt. Philos. Göttingen, 1808, 15.



II. Zur Geschichte der Lehre vom Sittlich-Schönen.

„Wir stehen vor der Frage: Gibt es thatsächlich in der Menschenseele ein specifisch ethisches Element oder nicht? Gibt es im menschlichen Bewusstsein eine unmittelbare und unwillkürliche Wertbestimmung der menschlichen Handlungen und Gesinnungen, welche weder dem selbstischen Interesse noch der blossen Conformität mit dem herrschenden autoritativen Glauben entsprungen, oder fehlt es an einer solchen unmittelbaren ethischen Wertschätzung?“ So Eduard von *Hartmann* in seiner „Phaenomenologie des sittlichen Bewusstseins“.

Ja, es gibt im menschlichen Bewusstsein eine unmittelbare und unwillkürliche Wertbestimmung der Handlungen und Gesinnungen — diese Wertbestimmung ist aber keineswegs *specifisch* ethisch, d. h. sie ist nicht die Folge eines moralischen Instinkts, eines moral sense im Sinne Hutchesons, der sich nur auf Handlungen und Gesinnungen erstreckt. Der Mensch ist ein einheitliches Geschöpf und es gibt nur *eine* Art, in der er sich zu sich selbst und zur Aussenwelt verhält, eine Art, die sein ganzes Denken und Fühlen, Thun und Lassen zugleich beherrscht, da alles in ihm Eins ist.

Ich will hier nicht gegen die schöne aber unwahre Behauptung polemisieren, dass die sittliche Seite im Menschen in einer ganz andern Welt ihren Ursprung hat, in der Welt des Uebersinnlichen, dass das Sittliche sozusagen jenseits des Menschen als solchen liegt. Solche Anschauungen verurteilen sich selbst. Aber auch eine Ausscheidung des Ethischen innerhalb des Geisteslebens, oder die Trinität: Wollen, Fühlen und Denken[1]) erscheinen mir als durchaus unzulässig; da der Mensch nur eine Energie verkörpert, die sich wie die Substanz in verschiedenen Modis

[1]) Siehe W. Dilthey: Die Einbildungskraft des Dichters, in Zellers Jubiläumsschrift.

offenbart. Diese Modi unseres Bewusstseins hängen so zusammen, dass sie isoliert von einander gar nicht denkbar sind. Das menschliche Selbst, das Ich in seinem Sein und Werden, bildet nur eine einzige Funktion: den Willen; nicht den Willen als Ding an sich im Sinne Schopenhauers, der im Gegensatz zur Welt der Erscheinungen steht, sondern den bescheidenen Willen, der ebenfalls nicht mehr als Erscheinung ist und der den ganzen Menschen umfasst. „Es ist nicht wahr, bemerkt Windelband, „was sich als allgemeine Auffassungsweise eingebürgert hat, als stehe der Wille dem Denken wie einem Fremden gegenüber und werfe in dessen ruhigen Fluss seine bestimmenden Absichten hinein; diese Täuschung konnte nur entstehen, wo man an der Einbildung eines dinghaften Willens und eines dinghaften Denkvermögens klebt. In Wahrheit ist das innere Getriebe aller ähnlichen Vorstellungselemente, dessen Gesammteindrücke wir als Denken bezeichnen, allüberall vermittelt durch die stete Lebendigkeit der Triebe, welche in ihrer Gesamtheit den Willen ausmachen“[1]. Auch die Gefühle sind nichts anderes als das Mittelglied, vermöge dessen wir uns unseres eigenen Willens überhaupt bewusst werden[2]. Nach *Th. Ziegler* ist sogar das Gefühl sozusagen der tragende Hintergrund, auf dem die Vorstellungen ins Bewusstsein treten;[3] und nach *Wundt* setzt jedes Wollen selbst sein entsprechendes Gefühl voraus, das, von ihm getrennt, gar keine Realität besitzt. Im Grunde genommen gibt es im Menschen kein Unten und kein Oben, Vordergrund und Hintergrund; alles ist Eins, alles fliesst. Wenn man aber bildlich von einem Hintergrund sprechen will, wenn man alle Erscheinungen des Seelenlebens auf eine Grundkraft zurückführen zu sollen meint, dann sollte man den Willen als jene Grundkraft bezeichnen, nicht den Willen im gewöhnlichen Sinne, als Wollen, als Urheber unserer Handlungen, sondern als Inbegriff der menschlichen Kraft im Allgemeinen, als Summe seiner ganzen Energie. Der Mensch als solcher erscheint als Symbol des Willens, alles in ihm ist willensartig.

Nach *Wundt* fordern die intellektuellen Fähigkeiten des Menschen die höchste innere Willensspannung. Ich wage weiter

---

[1]) Vierteljahrschrift für wissensch. Phil. II. 285—286.
[2]) A. a. O. 281.
[3]) Das Gefühl. Stuttg. 1893. 47.

zu gehen und zu behaupten: Man nehme dem Intellekt den Willen und nichts bleibt übrig. Das Denken ist nämlich keine übersinnliche Funktion, frei von jeder Form und Ausdehnung, wie *Bain* meinte. Es ist ein Stück Energie. Denn die Energie ist das Mass alles Denkens, und nicht nur des Denkens als solchen, sondern auch der Gedanken, Meinungen und Anschauungen. Wir sprechen von einer Kühnheit, Tiefe und Schwung der Gedanken, von *gewaltigen* Ideen, *erhabenen* Gesinnungen, zwingenden Meinungen und hinreissender Beredsamkeit; bei all diesen Aeusserungen kommt es nicht so sehr auf das *Was* als auf das *Wie*, auf das Pathos, auf den beseelenden Geist der Dinge an. Es gibt eine Ethik des Denkens [1]), eine Aesthetik der Logik [2]) und eine Macht der Gedanken. Das Denken übt auf uns seine Macht aus durch seine Kraft und Energie. Es gibt Gedanken, denen wir nur aus ästhetischen Gründen widersprechen [3]), und solche, die uns ästhetisch anziehen. Und auch unsere Nüchternheit, mag sie noch so gross sein, wir können der Macht eines Plotin oder Augustin nicht widerstehen. So besteht ein innerer Zusammenhang zwischen der ästhetischen und ethischen Wertanschauung, den nicht nur die Hellenen gefühlt, sondern auch die alten Hebräer trotz ihrer einseitigen Vergöttlichung der Moral zum Ausdrucke brachten [4]). Diese gesunde Lehre, die beim Zusammenbruch der antiken Welt in Vergessenheit geriet, erwachte mit der Wiedergeburt der christlichen Kunst, besonders durch den Madonnen-Kultus [5]) zu neuem Leben. In voller Klarheit trat sie in der italienischen und englischen Renaissance auf; bei Giordano Bruno und bei Shaftesbury, die beide vom „Enthusiasmus“ ausgehen und diesen zur Grundlage der moralischen Welt machen.

Wie einst Platon den göttlichen Wahnsinn, der sich über den gewöhnlichen Zustand der gemeinen Vernünftigkeit und der nüchternen Besonnenheit erhebt, gefeiert hatte [6]), so feiert Bruno im „heroischen Enthusiasmus“ den magischen Zug des

---

[1]) Wundt: A. a. O. 73. 8.
[2]) Lotze: Gesch. d. Aesth. in Deut. Mün. 1868. 10.
[3]) Siehe Stein: Leibniz u. Spinoza 113.
[4]) Pirke Aboth, II.
[5]) Vrgl. F. Th. Vischer: Das Symbol, in Zellers Jubiläumsschrift. 163.
[6]) Ibid. 107.

Herzens nach dem Ideale der Schönheit, der Schönheit sowohl der sinnlichen Erscheinung, wie des geistig Hohen und Edlen. Durch den Reiz der sinnlichen Erscheinung, wie ihn besonders die Kunst bietet, werden wir aus dem engen Bereiche unseres Ichs emporgehoben in die freien Gefilde selbstloser Bewunderung des Ideals, und indem wir uns mit diesem Ideal erfüllen, ergreift uns der Enthusiasmus, der angeborene, leidenschaftliche Enthusiasmus [1]). Durch diesen Enthusiasmus hören wir auf, blosse Gefässe und Werkzeuge zu sein, sondern treten als selbständige Kräfte auf, indem wir, selbstschöpferisch, unsere eigene Persönlichkeit umschaffen [2]).

Der sich so offenbarende Enthusiasmus ist kein Selbstvergessen, sondern ein Selbstgedenken, keine Vernachlässigung seiner selbst, sondern Liebe und Verlangen nach dem Schönen und Guten, womit sich das Selbst zur möglichsten Vollkommenheit vereinigen will. Es ist kein plötzlicher Willensausbruch, sondern ein vernünftiger Urtrieb, wie er der geistigen Wahrnehmung des Guten und Schönen zu folgen pflegt, der Trieb und Drang nach dem Ideal der Schönheit, Güte und Wahrheit. Die Wahrheit aber ist eins mit der Schönheit und beide zusammen stellen das Gute dar [3]). So ist das Sittlichkeitsideal ein Ergebnis aus dem Schönheits- und Wahrheitstrieb, die dem Menschen eigen sind; es ist somit nicht etwas für sich Bestehendes, sondern der Gesamtausdruck der höchsten seelischen Triebe.

Durch diesen Gedankengang sind wir bei Shaftesbury angelangt, dessen moralphilosophische Grundprinzipien wir im Folgenden darzustellen versuchen.

Auch Shaftesbury sah ein, dass dem Menschen nicht bloss die äusserlichen und in die Sinne fallenden Dinge Gegenstände seiner Neigungen sind; auch die Handlungen müssen auf ihn anziehend oder abstossend wirken. Es verhält sich mit den Thatsachen des geistigen und sittlichen Lebens ebenso wie mit den Objekten der sinnlichen Wahrnehmung. Jedes Objekt unserer Wahrnehmung erscheint uns entweder als schön oder als hässlich, je nachdem die Gruppierung der einzelnen Bestandteile, das

---

[1]) H. Brunnhofer: Giordano Brunos Weltanschauung u. Verhängnis. Leip. 83. 51.

[2]) A. a. O. 266.

[3]) A. a. O. 267.

Verhältnis der Farben, die Abmessung der Linien beschaffen sind. So verhält es sich auch mit der sittlichen Wertbestimmung. Der Geist, der ein Zuschauer und Zuhörer anderer Geister ist, muss sein Auge und Ohr haben, die Verhältnisse wahrzunehmen, die Töne zu unterscheiden und eine jede gleichartige Verschiebung und Symmetrielosigkeit wahrzunehmen. Nichts kann sich seiner Beobachtung entziehen. Er fühlt das Sanfte und Rauhe, er unterscheidet das Kräftige von dem Schönen so wirklich und exakt wie die Töne irgend einer Melodie oder die Bestandteile eines ausgedehnten Objekts. Und so kann seine Bewunderung und sein Entzücken, seine Verabscheuung und seine Verachtung bei der Wahrnehmung von Handlungen ebensowenig zurückhalten wie bei den sinnlichen Objekten [1]. Wenn also die Fähigkeit auf diese Art zu sehen und zu bewundern gekommen ist, wird sie notwendig in den Handlungen, in den Gemütern und in den Sinnesarten ebenso gut eine Schönheit und eine Hässlichkeit wahrnehmen, wie in den Figuren, Tönen und Farben [2]. Wenn eine Handlung betrachtet, eine menschliche Neigung untersucht wird, so sieht ein inneres Auge sofort das Schöne und Angenehme, das Liebliche und Bewunderungswürdige und unterscheidet es von dem Entgegengesetzten [3]. Das Schöne aber, das Angenehme, das Liebenswürdige sind nicht in den Körpern an sich, sondern in der Form oder in der Kraft, die ihnen die Form gibt [4].

Nach Shaftesbury gibt es zwar ein festes, unumstössliches Fundament der Moral, eine Gesetzmässigkeit, die nichts mit Zufall, Willkür oder Mode zu thun hat, die unanfechtbar und unerschütterlich wie nur irgend ein Naturgesetz ist [5]. Dieses Pathos klingt echt kantisch. Wenn man aber seine ganze Lehre im Zusammenhang betrachtet, sieht man, dass dieses stabile Naturgesetz nicht ausschliesslich ein moralisches ist, sondern das ganze Verhalten der Menschen zu Handlungen sowohl wie zu Erscheinungen umfasst, d. h. es bezieht sich auf die gesamten

---

[1]) Shaft. Untersuchungen ü. die Tugend. Berlin. 1747. 63, 64, 65.
[2]) A. a. O. 80.
[3]) Sh. Schr. Berlin. 1745. 253.
[4]) A. a. O. 243.
[5]) A. a. O. 10.

Gesetze des Menschengeistes, wie er sich zur Aussen- und zur Innenwelt stellt. Deswegen kann man Francis Hutcheson nie als seinen Nachfolger in der Sittenlehre bezeichnen, wie es fast bei den meisten Geschichtsschreibern der Philosophie ohne weiteres angegeben wird. Freilich hat Hutcheson in seinem Werke „Untersuchungen übere unsere Vorstellungen von Schönheit und Tugend“ moralische und ästhetische Fragen gemeinsam behandelt [1]), und gab zu, dass das ethische Urteil von Erwägungen über die nützlichen oder schädlichen Folgen für den Thäter durchaus nicht beeinflusst werde [2]), dass ferner das Gute; welches unsern Beifall erhält, keineswegs das Bestreben ist, uns eine angenehme Empfindung zu verschaffen [3]). Aber das Gesetz, vermöge dessen wir die Handlungen beurteilen, liegt nach seiner Meinung in einem specifisch moralischen Sinn, der sich nur auf Handlungen und zwar auf tugendhafte Handlungen bezieht. Shaftesbury aber kennt keinen ausschliesslich moralischen Sinn; er war zu viel von dem hellenischen Geist durchdrungen, als dass er nicht die Einheit des menschlichen Seelenlebens hätte erkennen sollen, und deshalb legte er viel mehr Gewicht auf das Harmonische und Regelmässige in unseren Handlungen als auf alles andere.

Auch Schiller, der zweite klassische Vertreter moral-ästhetischer Anschauungen, äussert sich in ähnlicher Weise: Der Geschmack fordert Mässigung und Anstand, er verabscheut alles, was eckig, was hart ist [4]). Zwar lässt auch er sich zum Ausrufe hinreissen: Wenn aber das moralische Gesetz sagt, das soll sein! so entscheidet es für immer und ewig [5]); er fügt aber gleich die Erklärung hinzu: die ästhetische Kraft, womit uns das Erhabene der Gesinnungen und Handlungen ergreift, beruht keineswegs auf dem Interesse der Vernunft, dass recht gehandelt werde, sondern auf dem Interesse der Einbildungskraft [6]). Der Mensch ist nicht dazu bestimmt, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu sein [7]).

[1]) Windelband a. a. O. I. 265.
[2]) Sittenlehre der Vernunft. Leipzig. 1756. s. 110.
[3]) A. a. O. 111.
[4]) Aesthetische Schriften. X. Stuttg. 71.
[5]) A. a. O.
[6]) A. a. O. 175.
[7]) A. a. O. 99.

Der Wille des Menschen ist auch dann ein nicht minder erhabener Begriff, wenn man auf seinen moralischen Gebrauch nicht achtet [1]). Schliesslich ist nach seiner Weltanschauung alles Spiel, alles nur ergötzend; der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur dort Mensch, wo er spielt [2]). Aus Aeusserungen ähnlicher Art geht seine Annäherung an die Lehre von der Einheit der Ethik und Aesthetik hervor, die er als Dichter nach seiner Art zur Lehre vom Sittlich-Schönen umgemodelt hat. Als Philosoph aber und zwar als Kantianer glaubte er an ein intelligibles Selbst, an dasjenige in uns, was *nicht* Natur ist [3]), an die Uebermacht der Freiheit, an den Willen als Gesetzgeber im Gegensatz zur Welt der Erscheinung [4]). Als Dichter und Menschenkenner fühlte er die ganze Macht des Handelns, die Majestät der Kraft als solche, und wenn sie sich auch im Verbrechen äussert. Hier, in der Welt der menschlichen Handlungen, erhebt er sich zu einer Höhe, wo alle wirklichen Beziehungen der gesellschaftlichen Folgen und Verwickelungen vor dem Erhabenen, dem Gewaltigen zurückweichen, zu einer Höhe wo „auch dem Lasterhaften gewissermassen der Stempel des göttlichen Ebenbildes aufgedrückt“ [Vorrede zu „Die Räuber“]. Hier sann er über die Frage nach: Woher sonst kann es kommen, dass wir den halbguten Charakter mit Widerwillen von uns stossen, während wir dem ganz schlechten oft mit schonender Bewunderung folgen [5])? Wenn er sich aber von dem Menschen zum Universum wendet, da erscheint ihm die ganze Grösse der menschlichen Kraft dem All gegenüber verschwindend klein. Was bedeutet dieser Tropfen in diesem grossen Meer! Von diesem niederdrückenden Gefühl der eigenen Nichtigkeit befreit jedoch das Bewusstsein vom Uebersinnlichen im Menschen, von demjenigen in ihm, was übernatürlich ist, und nur da, wo der Mensch seine wahre *Unabhängigkeit* von der Natur erfährt, fühlt er sich als Mensch, als Mensch im Gegensatz zur Welt; als Ich im Gegensatz zum Nicht-Ich; das Ich aber ist im Sinne Kants nicht das Natürliche

[1]) A. a. O. 106.
[2]) A. a. O. 327.
[3]) A. a. O. 131.
[4]) A. a. O. 173.
[5]) A. a. O. 176.

im Menschen, sondern das Moralische, die absolute Freiheit, die Kraft, sich über alles zu erheben, allem zu widerstehen. Auf diesem Wege gelangt der Mensch zum Abfall von seinem Selbst, indem er die absolute Freiheit erstrebt; die Freiheit auch von seiner eigenen Natur.

Ich denke, und mein Denken steht im Gegensatz zur Ausdehnung. Ich bin Mensch im Gegensatz zur Natur. Ein *Ich* im Gegensatz zum Nicht-Ich, Wille im Gegensatz zur Erscheinung, Bewusstsein im Gegensatz zum Unbewusstsein. Dieser ewig sich wiederholende Dualismus ist eine logische Folge der eigenartigen Stellung des Menschen in der Natur, die er sich von vornherein als etwas Selbstverständliches einräumt. Will man sich aber über den Dualismus erheben, dann muss man sich selbst *emporheben,* dann muss die Menschheit nur als ein Stück Natur betrachtet werden, als Bestandteil eines zusammenhängenden Ganzen, bei dem von einer Ausnahmstellung nicht die Rede sein kann. Wir stehen nicht über der Natur, sondern in ihr und nehmen sie insofern wahr, als sie auf uns unmittelbar einwirkt, unsere Erfahrung ist nur die Summe aller unserer Berührungen mit der Aussenwelt, die je nach dem Mass dieser Berührung grösser oder kleiner ist. Auch unsere ethischen Erfahrungen sind ähnlicher Natur; freilich treten die Handlungen erst später in die erfahrungsmässige Erscheinung, und es vergingen lange Zeiten in der Entwicklung des Menschen, bevor er über sein eigenes Handeln mit Rücksicht auf seinen Willen und Charakter abstrakt zu denken lernte. Denn nur darin besteht der eigentliche Charakter der ethischen Wertmessung, dass wir die Handlungen als Manifestationen eines bestimmten Willens ansehen. „Wenn eine Handlung entweder tugendhaft oder lasterhaft ist, so ist sie es bloss als ein Zeichen einer Eigenschaft oder eines Charakters“ [1]).

Einen ähnlichen Standpunkt vertritt auch *Herbart,* der letzte grosse Vertreter des moral-ästhetischen Prinzips, zu dem wir nunmehr übergehen wollen. „Das Bild des eigenen Wollens, sagt Herbart, schwebt dem Vernunftwesen vor, Verhältnisse in dem eigenen Wollen aufzusuchen liegt uns ob, ehe wir fremdes Wollen fremder Vernunftwesen hinzudenken. Das eigene Wollen ist mannigfaltig, sofern es sich auf mannigfaltige Gegenstände

[1]) Hume: U. d. m. Natur. IV. 222.

bezieht, und wenn man in den Begriff des Wollens das Gewollte mit aufnimmt, so kann man verleitet werden, die Verhältnisse der Gegenstände in die Verhältnisse des Willens hinein zu tragen. Nicht nur würde alsdann eine endlose Menge von Verhältnissen entstehen, sondern der Hauptfehler läge darin, dass dieselben dem Wollen gar nicht eigentümlich wären. Das Gewollte also muss *hinweggedeutet* werden, es fragt sich, was in dem Willen als blosse Aktivitäten, Strebungen für das Urteil, übrig bleibt?“

„Als Strebungen sind die Willensakte einander *gleich*, sie wiederholen denselben Begriff des Strebens und der Aufregung nur in verschiedenen Exemplaren — ausgenommen in Rücksicht ihrer *Stärke*. Die Quantitäten der verschiedenen Strebungen messen sich aneinander, diese sind schwächer, jene sind stärker, einige dauernder, einige flüchtiger. Blos das *Grössenverhältnis* wird aufgefasst zwischen dem *Minder* und dem *Mehr* der Aktivität, zwischen dem Matten und der kräftigern Regung.“

„Die Beurteilung, wohin diese Auffassung führt, ist dem Menschen nur gar zu geläufig. Er wird geblendet von der Stärke, und sein Auge wird stumpf gegen das Unrecht, die Unbilligkeit und das Uebelwollen. Das Schwächere, was es sei, ist ihm nicht der Mühe wert, es *unterliegt*, wie in der *That*, so in seiner Meinung, weil es das Schwächere ist.“ [1])

Alles kommt nach Herbart auf die *Form*, auf das Bild an, das Bild des Willens ist gebunden, nach Art der Bilder, an das willenlose Urteil, das in dem Auffassenden hervortritt. Und der Wollende ist ausgesetzt dem eigenen *Anblick*, worin mit seinem Bilde das *Selbsturteil* zugleich erzeugt wird. [2]) Alle einfachen Elemente, welche die allgemeine Aesthetik nachzuweisen hat, können nur Verhältnisse sein [3]), da die Materie etwas Gleichgültiges ist, die Form dagegen der ästhetischen Beurteilung unterworfen ist [4]). „Der sittliche Geschmack als Geschmack ist nicht verschieden von dem poetischen, musikalischen und plastischen Geschmack.“ [5]) Der Geschmack, das Urteil ist kein Wille und kann nicht gebieten. Tadelnd aber wird es fort und fort

---

1) Allgem. prakt. Philos. Gött. 1808. 87—89.
2) A. a. O. 20—21.
3) Einleitung in d. Phil. 1837, § 89.
4) Prakt. Phil. 40.
5) A. a. O. 52.

vernommen bis sich vielleicht ein neuerzeugter Wille entschliesst, sich diesem Geschmacke anzupassen. Dieser Entschluss ist *Gebot* und der veränderte Wille erscheint als gehorchend. Beides zusammen erscheint als Selbstgesetzgebung, ***darnach*** richten sich Pflichten und Tugenden [1]).

Also die Aesthetik ist nur etwas formales, bezieht sich auf Grössen und Verhältnisse, und die Ethik ist nur ein Teil der Aesthetik. „Der schlechte Dichter, hiess es in der Poetik, soll nicht dichten; aber hat es einen Sinn zu sagen: Der *schlechte* Mensch soll nicht wollen?“ [2]) Mögen sie nun beide handeln nach Belieben, der eine schlecht dichten und der andere schlecht wollen; ihre Strafe ist eine gleiche: Die Nichtbeachtung.

Dagegen glaube ich nicht, dass die Herbart'sche Unterscheidung zutrifft, wonach die Elemente der Verhältnisse, welche der ästhetischen Beurteilung unterworfen sind, ausser uns liegen, während die Thatsachen des sittlichen Bewusstseins in uns selbst zu finden sind [3]). Die Scheidelinie zwischen *Innen* und *Aussen* ist zu schwach, um eine Trennung zwischen den innen- und aussenliegenden Dingen zu rechtfertigen. Schliesslich kommt alles auf das Wahrnehmen an, und alles, was uns berührt, ist unser eigen. Aber sollten wir auch eine Scheidelinie ziehen, dann scheint doch, dass der sittliche Geschmack sich ursprünglich nicht auf uns selbst, sondern auf andere Individuen, somit auf ausserhalb uns liegende Thatsachen bezieht. Das Missfallen, das wir an andern finden, übertragen wir dann auf unsere eigenen Handlungen. Wenn mein Geschmack mich selbst tadelt, bin ich, der Urteilende, von dem Verurteilten ganz verschieden; das Verurteilende in mir ist mir ebenso fremd, als ob es ausser mir läge.

Abgesehen von diesen kleinen Abweichungen bleibt Herbart doch strenger Formalist, Formalist in der Ethik wie in der Aesthetik, und wie keiner vor ihm hat er den Zusammenhang zwischen dem Schönen und dem Sittlichen empfunden. „Das sittlich Schöne, sagt er, ist etwas so Einfaches, so Ursprüngliches und Selbstverständliches. Und da steht es nun auf seiner eigenen Höhe lächelnd herabschauend auf die Moralsysteme.“ [4])

---

[1]) A. a. O. 21.
[2]) A. a. O. 47.
[3]) A. a O. 53.
[4]) A. a. O. 55.

III. Vom ethischen und ästhetischen Schauen.

„Es war ein grosser Gedanke Herbarts“, sagt Schuppe[1]), „die Ethik auf einen unwillkürlichen Beifall zu gründen, aber zugleich sehr thöricht, zu meinen, er brauchte nur zu behaupten, dass dem und dem dieser unwillkürliche Beifall gespendet werde. Wenn dieser unwillkürliche Beifall nicht aus dem Bewusstsein als solchem abgeleitet werden kann, so sind die Begriffe sittlich gut und Pflicht eine Illusion“.

„Wenn nicht aus dem Bewusstsein als solchem.“ Was soll das heissen? Was ist eigentlich das Bewusstsein als solches, wenn von ihm alles abstrahiert wird? Und kommt denn schliesslich nicht auch der Geschmack unmittelbar aus dem Bewusstsein? Wenn auch angenommen wird, dass der sittliche Geschmack eine ganz andere Funktion bildet, so steht er deswegen noch gar nicht höher als der ästhetische Geschmack; sie kommen beide aus demselben Bewusstsein und der eine ist nicht zuverlässiger als der andere. Es fragt sich nur, wozu brauchen wir denn für unser Handeln einen anderen Geschmack als für unser ästhetisches Empfinden? Ist denn das Handeln nicht ein Teil unseres Selbst, ein Abglanz unserer Persönlichkeit? Steht nicht unser Urteil über das menschliche Thun und Lassen im Zusammenhang mit dem ganzen Charakter, mit seinem ganzen Sein? Braucht denn der Mensch, wenn er zu handeln anfängt, ein anderes Urteilsvermögen? Im Uebrigen ist diese Trennung psychologisch ein unvollziehbarer Gedanke. Man könnte sich den Prozess etwa so denken: Entweder tritt ein Augenblick des Handelns, der ästhetische Geschmack, in den Hintergrund, um dem sittlichen Platz zu machen, oder beide wirken gleichzeitig, und so stehen das Gute und Schöne einander gegenüber. In diesem Falle würde das Gute nur dann zum Durchbruch kommen,

[1]) Ethik und Rechtsphilosophie. S. 51.

wenn es sich vollständig vom Schönen losgelöst hätte; überragt aber das Gute das Schöne an Potenz und Energie nicht, dann wird jede Pflicht eine reine Illusion. Als ob der Geschmack, mit dem wir das Schöne beurteilen und empfinden nicht stark genug wäre, um unsere Handlungen zu meisseln, als ob das ästhetische Gewissen für die Sittlichkeit nicht ausreichte!

Wenn man die Quelle des Ethischen ausserhalb des Bewusstseins sucht; wenn man die Sittlichkeit als eine Art göttlicher Offenbarung des Sollens ansieht, dann ist zu begreifen, dass man jede bewusste Abweichung vom fixierten Pflichtgesetz als Pflichtverletzung verurteilt. Aber wenn man das menschliche Bewusstsein als zuverlässigen Gesetzgeber in der Moral betrachtet, dann wird ja dadurch gar nichts genommen, wenn man einen besondern Geschmack ausser dem ästhetischen annimmt. Die Einheit des Bewusstseins kann doch nicht durchbrochen werden und alle Funktionen desselben werden doch schliesslich dasselbe Gepräge tragen.

Kuno Fischer meint: „Die Heiligkeit der Ethik wird abgeschwächt, wenn man sie mit der Aesthetik auf eine Linie stellt“ [1]). Als ob die Kunst nicht heilig genug wäre, als ob nicht hier wie dort der Mensch sich zu einer Höhe erhöbe, wo jeder Egoismus und jedes Selbstinteresse verschwindet, wo der Mensch alle seine Zwecke und Ziele bei Seite schiebt, um bloss Zuschauer zu werden, ein Zuschauer „ohne Rücksicht auf Genuss, in voller Freiheit und Unabhängigkeit von dem, was ihm die Natur auch leidend verschaffen könnte, der seiner Person einen absoluten Wert gibt“ [2]). Freilich vermag Kant nicht das Gute von einem gewissen Interesse zu trennen, da etwas wollen mit Interessenehmen identisch ist [3]). Aber auch beim Wohlgefallen am Schönen kann man ebenso von Interessenehmen sprechen; an einer Sache Interesse nehmen und Interesse haben sind keineswegs identische Begriffe. Wenn ich an einer Sache, sie mag gut oder schön sein, Interesse habe, dann kommt alles in ihr auf mich an, auf mein relatives Interesse und meine Absicht, wobei freilich weder von absolut gut noch von absolut schön die Rede sein kann. Wenn ich mich aber nur interessiere, wenn

---

[1]) Jahrbuch für deutsche Theologie. X. 801.

[2]) Kritik der Urteilskraft. 50.

[3]) A. a. O.

die Sache mich anzieht, dann beuge ich mein Selbst unter ihre Gewalt, dann ist mein Urteil frei und interesselos, d. h. selbstlos. So sagt Kant: „Interesse wird das Wohlgefallen genannt, was wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden. Ein solches hat daher immer Verbindung, zugleich Beziehung auf das Begehrungsvermögen, entweder als Bestimmungsgrund desselben oder doch als mit dem Bestimmungsgrunde desselben notwendig zusammenhängend. Nun will man aber, wenn die Frage ist, ob etwas schön sei, nicht wissen, ob uns oder irgend jemand an der Existenz der Sache irgend etwas gelegen sei, oder auch nur gelegen sein könne, sondern wie nur wir sie in blosser Betrachtung (Anschauung oder Reflexion) beurteilen[1]."

Dieses alles möge auch auf das Gute angewendet werden; „Wenn mich jemand fragt," sagt Kant, „ob ich den Palast, den ich vor mir sehe, schön finde, so mag ich zwar sagen: Ich liebe dergleichen Dinge nicht, ich kann noch überdem auf die Eitelkeit der Grossen auf gut rousseauisch schmähen — nur davon ist jetzt nicht die Rede. Man will nur wissen, ob die blosse Vorstellung des Gegenstandes in mir mit Wohlgefallen begleitet sei, so gleichgültig ich mir immer in Anschauung der Existenz des Gegenstandes dieser Vorstellungen sein mag[2]. Wir fragen aber beim Guten auch nicht nach der Existenz der Gegenstände. Die Handlung nach ihren Folgen kommt weniger in Betracht als die ihr zu Grunde liegende Gesinnung und ihre Grösse. Ja die Grösse der Gesinnung übt auf uns ihre Macht, wenn sie auch unseren eigenen Gesinnungen zuwiderläuft. Wir verehren unsere tapferen Feinde, verehren einen Cäsar oder Napoleon, wenn wir auch republikanisch gesinnt sind. Mögen wir die Handlungen eines Cromwell, Friedrichs des Grossen, Peters des Grossen nicht billigen: Unsere Verehrung für sie bleibt doch gross. Mögen wir von Hannibals Aeusserung beim Anblick eines mit Menschenblut gefüllten Grabes: „Ach wie schön!" [Seneca] peinlich berührt werden; unsere Sympathie schlägt doch für ihn. Mögen wir den Frieden vergöttern und jede Friedensstörung geradezu verabscheuen; wenn aber die Donnerworte Jesu erschallen: „Glaubt nicht, dass ich gekommen sei, Frieden zu

---

[1]) A. a. O. 44

[2]) A. a. O 45.

senden auf Erden. Ich bin nicht gekommen, Frieden zu senden, sondern das Schwert ...“ dann ergreift uns eine wilde Begeisterung und wir verlieren unsere ganze Friedensstimmung. „Wir lieben den Frieden und finden, dass der Krieg etwas Erhabenes an sich hat“ [Kant]. Man predigt Demut und bewundert den Stolz; man heisst gut die Versöhnung und hat Respekt vor der Rache. Und gerade wo die Rache mit ihrer ganzen dämonischen Gewalt in der Geschichte auftritt, z. B. bei Eroberung des heiligen Landes durch Israel u. drgl., dann unterlassen wir, über die Gerechtigkeit nachzudenken.

Es ist kein Wunder, dass Hegel Napoleon die „Weltseele“ nannte, da wir auch am Verbrechen, am grossen Verbrechen ästhetisch Gefallen finden. Bewundern wir denn nicht einen Cäsare Borgia[1]), einen Mirabeau, Raskolnikow oder sein Ebenbild Robert Greslen oder sogar die Grausamkeit eines Shylock?[2]) Bewundern wir denn nicht das „kühne und feurige Gemüt“[3]) des Othello oder den gigantischen Karl Moor, einen Geist, den das äusserste Laster reizt um der Grösse willen, die ihm anhängt“? [Schiller]. „Klopstocks Adramelech weckt in uns eine Empfindung, worin Bewunderung in Abscheu schmilzt, Miltons Satan folgen wir mit schauderndem Erstaunen durch das unwegsame Chaos. Die Medea der alten Dramatiker bleibt bei all ihren Gräueln noch ein grosses, Staunen erregendes Weib, und Shakespeare's Richard hat so gewiss im Leser einen Bewunderer als er ihn auch hassen würde[4]). Wir schenken ihnen Bewunderung, weil sie eben einer solchen Geisteskraft bedürfen wie die erhabenen Tugendhelden [Schiller]. „Man nehme“, sagt Schiller[5]), „die Selbstverbrennung des Peregrinus Proteus zu Olympia: Moralisch beurteilt, kann ich dieser Handlung nicht Beifall geben, ästhetisch beurteilt, gefällt sie mir.“ Aber in dem Moment, in dem sie mir gefällt, kann ich sie nicht mehr moralisch verurteilen. Wir halten die Selbsterhaltung für die höchste Pflicht und vergöttern den Märtyrer, wir schätzen das Leben hoch und können die Grossartigkeit des Entsagens nicht ver-

---

1) „Schön wie ein Unwetter, wie ein Abgrund“ [Renan].
2) R. Ihering: D. Kampf ums Recht.
3) Siehe Macauley: Milton.
4) Schiller. Vorrede z. d. Räuber.
5) Aesthetische Schr. 171.

kennen[1]). Und wer bringt es über sich, den grossen Willen zu verfolgen, der eben so gewaltig ist wie die grosse Natur, und eben dadurch, dass es durch seine thätige Kraft keinen Widerstand leidet, erhaben ist. Das Böse hört überall auf, komisch zu sein, wo es Ernst mit ihm wird[2]); es wird interessant, wo ein Aufwand an Intelligenz und Willen erforderlich ist[3]). Solche Verbrechen grossartig, dämonisch, konsequent, wie Hagen, der da sagt „ich thät's nochmal[4])". Es ist das Phänomen des Gewitters in der moralischen Welt, erhaben, majestätisch in seinen Formen, durch die Plötzlichkeit, Unmittelbarkeit, Helligkeit seines Ausbruchs, das orkanartige, alles Verschlingende, und dieses heroische Verschlingen gefällt, ergreift durch das Pathos, berührt eine Saite, welche in jedes Menschen Brust wiederklingt. Und eine jede Grösse und jeder Heldenmut wird von dem grössten Teile der Menschen bewundert. Durch solche Bewunderung wird das Urteil erzeugt und das ist das wahre Urteil, d. h. es entspricht vollständig der Wirkung der Dinge auf uns, ohne nach ihrer Tauglichkeit zu fragen, ohne Rücksicht auf unser Selbstinteresse. Freilich ist man gewöhnt, sich das Urteil als etwas Ursprüngliches, Unmittelbares vorzustellen, man verlangt, dass es rein objektiv sei ohne jede subjektive Färbung, man vergisst aber, dass wir vom Objekt nur eben so viel wissen, als wir subjektiv davon berührt sind, und je stärker die Berührung ist, um so wahrer fühlen wir.

„Schon bei dem ästhetischen Ethusiasmus — klagt Eduard von Hartmann — fällt das Urteil vollständig unter den Stuhl, und der Mensch mit allen seinen Geisteskräften schwimmt begrifflos auf dem hinreissenden Meere der überflutenden Begeisterung; erst hinterdrein, wenn der gefühlte Hochgenuss vorüber ist, setzt sich das ästhetische Urteil an die abgeräumte Tafel." Und doch ist das der Zweck alles künstlerischen Schaffens, ja sogar alles Naturgenusses, Augenblicke zu erleben, wo man im gefühlten Genuss ganz aufgeht und uns jedes kritische Werturteil abhanden kommt. Steht es schon so in der Aesthetik in engerem

---

[1]) Siehe Hartmann: Phänomenologie d. sittlichen Bewusstseins. B. 1879. S. 38.

[2]) Kirchmann in Hartmanns G. d. d. Aesthetik. 430.

[3]) Rosenkranz: Aesthetik d. Hässlichen. 326.

[4]) F. Dahn: D. Vernunft im Recht. 214.

Sinne mit dem Urteil, so wird man sich nicht wundern dürfen, auf dem ethischen Gebiete ähnliche Erfahrungen zu machen, z. B. wo ein unerhörter Grossmut ein überschwängliches Opfer, eine glorreiche Heldenthat in unmittelbarer sinnlicher Anschaulichkeit sich vergegenwärtigt. Auch da wird ein süss erhabenes Gefühl die Brust erfüllen, das erst Zeit zum Abfliessen haben muss, ehe die Gedanken sich soweit sammeln, um über den sittlichen Wert des Erlebten ein Urteil zu präzisieren [1]). Angenommen, dass die Gedanken erst nach dem Abfluss der Gefühle sich sammeln müssen, glaube ich doch, dass das sittliche Urteil nach dem Grade der Gefühle gestaltet wird. Gibt doch Hartmann selbst zu, dass es kein isoliertes sittliches Gefühl gibt, welches sich als spezifische moralische Funktion von allen andern Gefühlen unterscheiden würde, sondern jedes Gefühl seiner Tendenz nach mehr oder minder sittlichen Angaben entspricht [2]). Ebenso ergibt nach ihm der Prozess der Empfindungsreaktion auf die bereits fertige Anschauung äusserer Objekte und Vorgänge als Resultat ein wertbestimmendes Urteil, wobei dieser Prozess dem der Produktion eines ästhetischen Urteils kongruent ist [3]). Was ihn aber beim vollständigen Aufgehen der Ethik in der Aesthetik zum Schwanken bringt ist folgende Erwägung: Das Objekt der ästhetischen Betrachtung ist der ästhetische *Schein*, der nur Schein sein und als solcher ergötzen will, also der unmittelbaren Wirksamkeit, der begrifflichen Wahrheit und dem falschen Schein, dem sich als Wahrheit ausgebenden Irrtum gleich fern steht; das Objekt der ethischen Betrachtung aber ist die Wirklichkeit als solche, wie sie sich in den Willenskonflikten wirklicher lebender Personen mit unerbittlicher Realität aufdrängt.

Selbst da, wo der ästhetisch Betrachtende an die Wirklichkeit anknüpft, abstrahiert er doch von der unmittelbaren Wirklichkeit und lässt das Wirkliche nur als ästhetischen Schein auf sich wirken. Wo hingegen die ethische Betrachtung selbst an rein hypothetisch erdachte Willensverhältnisse herantritt, muss sie doch unbedingt dieselben wenigstens fingierter Weise als

---

1) Phän. d. sittlich. Bewusstseins. S. 160

2) A. a. O. 170.

3) Vgl. Philos. d. Unbewussten. I. 235—237.

wirkliche voraussetzen[1]); deshalb meint er, dass es geradezu falsch sei; mit Herbart zu behaupten, dass das ethische Urteil nicht den wirklichen Willen, sondern nur seine Bilder betrifft, dass es sich nur auf den wirklichen Willen selbst beziehen kann[2]). Also der wirkliche Wille. Aber wodurch unterscheidet sich der wirkliche Wille von seiner Form? „Das Wollen", sagt er selbst, „unterscheidet sich der Form nach durch nichts als durch die Intensität; alle übrigen Unterschiede fallen in seinen Inhalt, welcher das Objekt oder das Ziel des Wollens in sich schliesst. Die Form des Wollens lässt nur quantitative Unterschiede zu, alle qualitativen Differenzen des Wollens liegen in dem Inhalte desselben, der selbst gar nicht mehr Willen, sondern Vorstellung ist". Allein thatsächlich können wir uns den Willen nicht ohne jede Vorstellung denken, d. h. wir denken das Wollen nie anders als innerhalb des Rahmens einer Vorstellung. Auch die Quantität, die Intensität ist etwas Formales, Messbares; den matten Willensäusserungen, die mich kalt lassen, schenke ich meine Aufmerksamkeit erst dann, wenn sie energischer werden und sich zu starken Gemütsbewegungen steigern. Freilich kommt es dann beim ästhetischen Geschmack nicht auf den Inhalt, sondern auf das Aeussere, auf den Schein an. Aber schliesslich kommt es beim sittlichen Urteil auch nur auf die Dimensionen an. Das Stehlen einer Krone interessiert uns mehr als das eines Löffels [Rosenkranz], der Mord mehr als der Diebstahl, nur weil er mehr Kraftaufwand braucht [Schiller], und eine grosse Eroberung mehr als ein einziger unbedeutender Ueberfall.

Die Betonung des Wirklichen, im Gegensatz zum Schein, scheint mir auch nicht sehr richtig, da doch alle Erscheinung ein Geschehen und jedes Geschehen ein Wirkliches ist. Alle Erscheinungen, die auf uns wirken, sind für uns ebenso wirklich, wie die Handlungen, und die Kunst beschäftigt sich mit beiden gleichmässig. Was Lotze als das Charakteristische für den ästhetischen Sinn der Orientalen bezeichnet hat[3]), ist eigentlich für alle Völker und alle Zeiten gültig. Ueberall wirkt das Grosse und Gewaltige. Kein Ding kann der Energie widerstehen, wobei

[1]) Phil. d. Unb. 112—113.
[2]) A. a. O.
[3]) Mikrokosmos.

der Unterschied zwischen wirklicher Energie und nur scheinbarer durchaus irrelevant ist, da doch „so viel Schein, so viel Hindeutung auf das Sein“ [Herbart]. Die Schönheit der Natur sowohl als die der Sittlichkeit wird eigentlich mehr gefühlt als wahrgenommen [1]), denn es ist schliesslich nur die im Gefühl sich kund gebende Abschätzung der Werte, der sie in verschiedenen natürlichen Richtungen des Handelns folgen müssen. Hier ist der Punkt, wo Ethik und Aesthetik sich berühren [2]). Die menschliche Kraft ist nicht die Kraft eines Syllogismus [3]), die Regeln der Sittlichkeit können unmöglich Schlüsse unserer Vernunft sein [4]), da wir sie nicht schliessen, nur empfinden, empfinden durch die Macht der Schönheit und der Kraft. Das Schöne erweckt die mannigfachsten Formen ethischer Affekte, auf deren Spannung und Lösung alle höheren Formen ästhetischer Wirkung beruhen [5]), und auch umgekehrt. Die enge Verbindung zwischen dem Guten und Schönen ist immer so sehr empfunden worden, dass die Griechen beide mit demselben Wort bezeichnet haben (kalokagathia). Wir fühlen, dass es verschiedene sittliche Formen gibt, die ihrem Namen nach mit den verschiedenen ästhetischen Eigenschaften übereinstimmen. Wir fühlen, wir haben eine klare, unmittelbare, intuitive Vorstellung, dass manche Gegenstände wie etwa der Himmel über uns, schön sind, dass diese Vorstellung des Schönen eine eigentümliche ist, und unmöglich von der Vernunft als ihrer Quelle abgeleitet werden kann, auch dass die Empfindung des Schönen eine schlagende Aehnlichkeit hat mit der plötzlichen, unmittelbaren Bewunderung, welche durch eine edle oder heldenmütige Handlung in uns erregt wird. Wir gewahren auch, wenn wir sorgfältig die Thätigkeiten unseres eigenen Geistes prüfen, dass ein ästhetisches Urteil eine intuitive Vorstellung in sich schliesst, die denen sehr ähnlich ist, welche ein sittliches Urteil bilden [6]).

Kurz, die beiden Urteilsweisen sind einander ähnlich, weil der Mensch sich in beiden gleich verhält, weil er zu beiden

---

[1]) Hume: Untersuchungen üb. d. m. Verstand d. 1793. S. 380.
[2]) Sigwart: Logik. II. 589.
[3]) Hume: Ueb. d. m. Natur.
[4]) Renan: Phil. Fragm. 221.
[5]) Wundt: Ethik. 6.
[6]) Lecky: Sittengesch. Eur. I. 70.

gegen sein Interesse Stellung nimmt. In der ästhetischen und ethischen Welt hebt sich der Wunsch auf — er wird überpersönlich. Und gerade da, wo seine Person mit ihrem Wohl und Wehe aufhört, fängt der wahre Mensch erst an. Wir können auf diesen Prozess die Schopenhaurische Schilderung des künstlerischen Schauens, des Zustandes reiner Kontemplation anwenden: Der Sturm der Leidenschaften, der Drang des Wunsches und der Furcht und alle Qual des Wollens sind dann auf eine wundervolle Art beschwichtigt. Denn in dem Augenblick, wo wir, vom Wollen losgerissen, uns dem reinen willenlosen Erkennen hingegeben haben, sind wir gleichsam in eine andere Welt getreten, wo alles, was unsern Willen bewegt, nicht mehr ist. Jenes Freiwerden der Erkenntnis hebt uns aus dem allem eben so sehr und ganz heraus, wie der Schlaf und der Traum, Glück und Unglück sind verschwunden, wir sind nicht mehr das Individuum, es ist vergessen, wir sind nur noch da als das eine Weltauge."

Aehnlich schildert Schiller diesen merkwürdigen Seelenzustand. Er sagt: „So lange der Mensch in seinem ersten psychischen Zustande die Sinnenwelt bloss leidend in sich aufnimmt, so lange er bloss empfindet, ist er auch noch völlig eins mit derselben, und eben weil er selbst bloss Welt ist, so ist für ihn noch keine Welt. Erst wenn er in seinem ästhetischen Zustande sie ausser sich stellt oder betrachtet, sondert sich seine Persönlichkeit von ihm ab, und es erscheint ihm eine Welt, weil er aufgehört hat, mit derselben eins auszumachen [1]). Der Mensch in seinem physischen Zustande erleidet bloss die Macht der Natur, er erledigt sich dieser Macht in dem ästhetischen Zustand [2]). Alles das lässt sich mit vollem Rechte auf das ethische Leben anwenden. Freilich kann man nicht den Willen eliminieren. Im Grunde genommen vernichtet ein völliges Loslösen vom Willen den ganzen Menschen, und ohne Willen gibt es doch keine Empfindung [3]). Zum künstlerischen Schauen ist das Vorhandensein des Willens ebenso eine psychologische Grundbedingung wie zum ethischen Urteilen. Je stärker der Wille desto intensiver und durchdringender das Beobachten, sowohl im

---

[1]) A. a. O. 364.
[2]) A. a. O. 358.
[3]) Hartmann. A. a. O. 108.

Schauen des Schönen als im Beurteilen des Guten. Und doch muss bei diesem seelischen Prozesse der Wille unterdrückt werden. Aber nur der Wille, der sich als Selbsterhaltungstrieb durchzusetzen sucht, der alle Erscheinungen nur auf ihre Nützlichkeit prüft, um sie abzulehnen oder anzunehmen. Dieser Wille ist störend, in der Kunst ebenso sehr, wie in der Sittlichkeit.

Das ästhetische und ethische *Schauen* ist etwas *Ueberpersönliches*, Uebermenschliches. Auf dieser Höhe erkennt sich der Mensch selber, er vergisst sein Wohl und Wehe, sein Streben und sein Ziel. Hier ist er nicht mehr, was er *ist*, sondern was er *mag*. Hier fragt er nicht mehr nach dem Wozu und Wofür, er lässt das Mass des Wohls bei Seite, ja sogar des Rechts, er prüft überhaupt nicht, er ist grösser als sein Urteil, grösser als sein Mass. Kurz, das Erhabene in der Welt, in der Geschichte, im Menschen erhebt ihn über sich selbst, alles *Grosse* macht ihn grösser als er ist. —

IV. Vom ethischen und ästhetischen Schaffen.

Hier fragt es sich: Da es doch beim Ethischen vor allem auf das Selbsthandeln ankommt, kann das Handeln von denselben Prinzipien des Schauens abgeleitet werden? Und wenn auch das ethische Schauen und Beurteilen fremder Handlungen von ästhetischen Motiven bestimmt wird, ist das auch beim eigenen Handeln der Fall? Ich glaube, diese Frage bejahen zu können. Unser ästhetischer Geschmack verhält sich zu unseren eigenen Handlungen in derselben Weise, wie er sich zu fremden Handlungen verhält, wie Plotin bereits ausgesprochen hatte: Der *Zweck* des Handelns *liegt* im *Schauen*. Gelingt es der Seele, die Handlung zu vollziehen, so will sie sowohl selbst die Handlung sehen, wie auch andere sie sehen lassen. Die Handlung also *schlägt* wieder in Schauen um[1]. Dazu kommt noch, dass die Kunst selbst nicht bloss in Beschaulichkeit aufgeht, und, dass das ethische Handeln ein Teil des künstlerischen Schaffens ist. Das künstlerische Schaffen erstreckt sich nicht bloss auf die Natur und den Menschen, sondern auch auf das Leben, auf das eigene Leben, das bestimmt wird durch einen allmächtigen Künstlertrieb, der mehr oder weniger fast bei allen Menschen vorhanden ist, der den Menschen erweitert [Schiller], und alles was der Mensch leistet beeinflusst und bestimmt.

Ich glaube, dass die Moral doch keineswegs sich nur auf das gesellschaftliche Wohl allein, auf das Verhältnis des Einzelnen zur umgebenden Welt erstreckt. Sie ist vielmehr auch der Inbegriff des rein individuellen Lebens in seinen mannigfachen Formen, sie ist der künstlerische Ausdruck der individuellen Veranlagung. Können wir denn nicht in der griechischen Welt von dorischem und jonischem Styl des Lebens sprechen, ebenso wie in ihrer Kunst? Ist nicht der Cynismus, der Stoicismus ein gewisser

[1]) Walter. Gesch. d. Aesthetik. 742.

Styl des Lebens? Und ist nicht auch das christliche Sittlichkeitsideal eine Offenbarung der allerhöchsten Kunst, durch das der Mensch sich von neuem umschaffen will, und seine Werte umwerten?

In den grössten Kulturreligionen der Welt, in der Lehre des Confucius, in dem Buddhismus, dem Christentum und dem Muhammedanismus existiert nur diese Idee einer sittlichen Persönlichkeit, in welcher die Religionsanschauungen ihren eigentlichen Mittelpunkt finden [1]). Es ist dies, wie Jodl sagt, jene ästhetische Auffassung des sittlichen Lebens als eines Kunstwerkes, welche durch die Aufstellung eines Ideals des sittlich vollkommenen Menschen in der Gestalt des Weisen eine bedeutende Rolle in der antiken Ethik spielt [2]). Und diese Idealgestalten, zu denen sich der Mensch emporheben will, sind mehr ästhetischer als ethischer Natur, sie sind die Folgen des inneren Kunsttriebes, der den Menschen durchdringt und durchwebt. Um mit Eduard v. Hartmann zu sprechen [3]): Verdichtet das ästhetische Geschmacksurteil seine ethischen Entscheidungen im voraus, so schafft es sich ein ethisches Ideal. Das Ideal ist eine Hervorbringung der produktiv gestaltenden Phantasie, die umgestaltete Verwirklichung dieses Ideals ist eine reproduktive Thätigkeit oder Nachahmung. Der Prozess der Erzeugung des *Sittlichen* ist mithin auf diesem Standpunkte dem der Erzeugung des *Schönen* durchaus konform: „Zwar, fährt er fort, kann man reale sittliche Vorbilder in der Natur nirgends anders finden als im sittlichen Menschen, diese aber repräsentieren auch gleichzeitig sittliche Kunstwerke, so dass der zwischen Naturnachahmung und Kunstnachahmung bei der Hervorbringung des Schönen zu machende Unterschied für das Gebiet des Sittlichen fortfällt“ [4]). Das Sittliche, meint er, steht, da es selber Thätigkeit ist, den Künsten der Bewegung näher als denen des ruhenden Seins. Die künstlerische Ausgestaltung des Lebens ist der höchste Begriff, zu dem wir auf diesem Wege gelangen können [5]). Es ist in der That ein selbstloses ideales Interesse, welches diesen herrlichen Gedanken erweckt; nicht im *Gegensatz* der Natur,

[1]) Wundt's Ethik. 81.
[2]) Gesch. d. Ethik. I. 7.
[3]) Phänom. A. s. B. 138.
[4]) A. a. O. 139.
[5]) A. a. O. 152.

sondern aus der kerngesunden Natur herauswächst, und doch erhebt sie sich über die Natur, indem sie dieselbe ins Ideale verklärt[1]). Das ist eben die Macht der Kunst, des Schaffens, das alles schöpferisch umgestaltet. Freilich muss sich das Schaffen früher offenbaren, ehe wir seine Gesetze und Ziele erkennen. Und so wie die Regeln der Kunst erst von den grossen künstlerischen Schöpfungen abgeleitet werden, so können wir die moralischen Grundgesetze nur den ethischen Genien und epochemachenden Persönlichkeiten entlehnen. Wie Hartmann sagt: „Man kann ebenso gut die Geschichte des Sittlichen und des Bewusstseins vom Sittlichen als eine Geschichte des ethischen Ideals behandeln; wie die Geschichte des künstlerischen Ideals, den innersten Kern der Kunstgeschichte und Aesthetik bildet“ [2]).

Der Mensch ist von Natur ein Mythenbildner, ein Dichter. Wie er die Erscheinungen der Natur poetisiert und ideal gestaltet, so thut er es auch mit den gesellschaftlichen Thatsachen[3]). Unser ganzes Leben, so weit es über das alltägliche hinausgeht, wird von diesen Kunsttrieben erfüllt. Wir sind alle Künstler, die Aesserungen unseres freien Lebens sind unsere Kunstformen, welche unsere Eigentümlichkeit ausdrücken, welche eben die Ideale des Menschen bestimmt[4]). Und hier liegt das Geheimnis, warum die Moral immer die Religion zum Deckmantel hat. Ich meine nicht die positive Religion, sondern das religiöse Empfinden, das göttliche Pathos. Die unwiderstehliche Kraft der Prophetie, der Evangelien, beruht nur auf ihrem religiösen Hintergrund und darum wirken auch besonders ein Marc Aurel, ein Seneca, ein Plotin, weil sie vom *Absoluten* ausgingen. „Und so verhält es sich auch in der That, sagt Schiller[5]): auf den Flügeln der Einbildungskraft verlässt der Mensch die engen Schranken der Gegenwart, um vorwärts nach einer unbeschränkten Zukunft zu streben, aber indem er in seiner schwindelnden Imagination in das Unendliche aufgeht, hat sein Herz noch nicht aufgehört im einzelnen zu leben. Mitten in seiner Tierheit überraschte ihn der *Trieb* zum Absoluten — sein Individuum ins

---

[1]) A. a. O.

[2]) A. a. O. 146.

[3]) Gumplowicz: Gr. d. Soziol. 184.

[4]) Ritter: Encykl. d. philos. Wissenschaft. II. 331.

[5]) Aesthet. Schr. 361.

Endlose auszudehnen. Kurz, das Sichverlaufen in das Absolute ist eine Schuld, der der Mensch alles zu verdanken hat, sein Leben und sein Schaffen, ich meine sein ästhetisches und ethisches Leben, seine Ideale, seine Macht. Jedenfalls kann von dieser Seite nichts gegen das ethische Ideal und sein Schaffen eingewendet werden."

Ich glaube auch, dass es eine Verkennung der Kunst ist, wenn er behauptet, dass der künstlerische und ethische Geschmack nur die Oberfläche streift; worin er allen voraus ist, ist Freiheit, was ihm abgeht, ist Tiefe und Kraft[1]); und deshalb schliesst er, dass das ästhetische Moralprinzip nur als Ornament am Rohbau eines ethischen Systems unentbehrlich ist, aber ohne festen Unterbau schwebt es haltlos in der Luft[2]). Aber aus was soll denn dieser feste Unterbau hervorgehen, wenn nicht aus der Macht der Kunst, *die den ganzen Menschen ergreift!* Gibt es noch mehr einschneidendes im menschlichen Leben als diesen gewaltigen Strom? „Mit einem Worte, sagte Schiller, es gibt keinen andern Weg, den sinnlichen Menschen vernünftig zu machen, als dass man denselben zuvor *ästhetisch macht*[3]). Was ist der Mensch, sagte er anderwärts[4]), ehe ihm die Schönheit, die freie Luft entlockt und die ruhigen Formen des wilden Lebens besänftigen? Ewig einförmig in seinen Zwecken, ewig wechselnd in seinen Urteilen, selbstsüchtig ohne es selbst zu sein, ungebunden ohne frei zu sein. Sklave ohne Regel zu dienen. In dieser Epoche ist ihm die Welt bloss Schicksal, noch nicht Gegenstand, alles hat nur Existenz für ihn insofern es ihm Existenz verschafft, *was ihm weder gibt noch nimmt, ist ihm gar nicht vorhanden.* Umsonst lässt die Natur ihre reiche Mannigfaltigkeit an seinen Sinnen vorübergehen; er sieht in ihrer herrlichen Fülle nichts als seine Beute, in ihrer Macht und Grösse nichts als seinen Feind, oder er stürzt sich auf seine Gegenstände und will sie an sich reissen". Aus dieser Barbarei wird der Mensch durch den Geist der Kunst gehoben und die gewöhnliche Betrachtung der Dinge lässt er fahren, er hört auf, nur ihren Relationen zu einander nachzugehen, also nicht mehr das Wo, das Wann, das

---

[1]) A. a. O. 158.
[2]) A. a. O.
[3]) A. a. O. 353.
[4]) A. a. O. 358.

Warum und das Wozu an den Dingen zu betrachten, sondern einzig und allein das *Was* [Schopenhauer].

Hartmann nimmt das Schiller'sche Wort buchstäblich: „Der Mensch ist nur da ganz Mensch, wo er spielt", um dem ästhetischen und ethischen Geschmack den Vorwurf zu machen, dass sie es mit dem Leben nicht ernst meinen und alles bei ihnen ein Spiel sei. Er übersah aber, dass Schiller darin das Phänomen zum Uebergang von der Barbarei zur Menschheit finden wollte. Soweit wir auch die Geschichte befragen, es ist dasselbe bei allen Völkerstämme, welche der Sklaverei des tierischen Standes entsprungen sind: Die Freude am Schein, am Spiel [1]). Insofern also das Bedürfnis der Realität und die Anhänglichkeit an das Wirkliche, bloss Folge des Mangels, — meinte er — ist die Gleichgültigkeit gegen Realität und das Interesse am *Schein* eine wahre *Erweiterung* der Menschheit und ein entschiedener Schritt zur Kultur [2]). Der Schein der Dinge ist des Menschen Werk, und ein Gemüt, das sich am Schein weidet, ergötzt sich schon nicht mehr an dem, was es empfängt, sondern an dem, was es thut [3]). Die Schönheit, der Schein ist zwar Form, weil wir sie betrachten, zugleich aber sind sie Leben, weil wir sie fühlen. Mit einem Worte: Sie sind zugleich unser Zustand und unsere That [4]).

Zustand und That sind freilich augenscheinlich von einander getrennt, im Grunde sind sie ein und dasselbe. Und wenn auch Vischer meint an ihrer Trennung festhalten zu müssen, weil im Handeln, in der praktischen Sphäre nämlich, der Endzweck des Geistes überhaupt als ein noch unerreichter vorausgesetzt wird, die des Schönen dagegen über der Kategorie des Sollens steht, als die Vorstellung des verwirklicht angeschauten bleibt [5]); glaube ich doch, dass dieser Unterschied schon deshalb nicht haltbar ist, weil eben so das sittliche Handeln nicht mehr als die Darstellung der als verwirklicht angeschauten Idee ist. „Fasste man — ergänzte sich Vischer — das Wort „darstellen" im weitesten Sinne, so ist allerdings auch das Handeln ein Darstellen; sobald

---

1) A. a. O.
2) A. a. O. 370.
3) A. a. O.
4) A. a. O. 367.
5) Aesth. I. 7.

man aber die Bezeichnung genauer nimmt, so fallen die Begriffe des Darstellens und des Handelns zwar unter den gemeinsamen Begriff der Thätigkeit, sind aber von einander sehr verschieden. Das Handeln ist eine Thätigkeit, welche von dem Zwiespalte zwischen Subjekt und Objekt ausgeht und mitten im Drange des Zweckes steht, der noch nicht verwirklicht ist, sondern erst verwirklicht werden soll; das Darstellen ist über diesen Zwiespalt hinaus, ein Inneres wird aus freier Notwendigkeit und in allem Flusse zu einem Aeussern"[1]). Aber ist es nicht mit dem Sittlichen ebenso? Wird dabei nicht das *Innere* in freier Notwendigkeit in vollem Flusse zu einem *Aeussern?* Das wahre Sittliche, der schöpferische Geist, die wirklich sittlich schöne Seele fühlt Freude an ihrem künstlerischen Schaffen wie an ihrer Lebensgestaltung; sie weiss von dem Zwiespalt nichts zu sagen, der freilich in der Ascese, in dem Kampf des Menschen gegen sich selbst vorkommt. Aber auch solcher Zwiespalt kann nicht als Gegensatz dem künstlerischen Schaffen vorgehalten werden, da es hier hiesse, der Schöpfer meisselte an sich selber. Er gibt sich selbst *Inhalt und Form*[2]).

---

[1]) A a. O. 9.

[2]) Ueber d. Einh. vrgl. Rosenkranz: Aesth. d. Hässlichen. 1853. 225. Baumann: Phil. als Orientierung. 485. Lotze: Gesch. d. Aesth. i. D. 50.



V. Die Einheit zwischen Sein und Sollen.

Was der Philosoph des Unbewussten gegen die ästhetische Moral, oder wie er sie nennt, die Geschmacksmoral, besonders einzuwenden hat, ist folgendes: Die Haltlosigkeit der Geschmacksmoral äussert sich in ihrer ausschliesslichen Subjektivität, denn nach welchem Geschmacke soll sich der Mensch richten, wenn nicht nach seinem eigenen? Dass dabei von einer Objektivität gar nicht die Rede sein kann, ist klar[1]). Aber wer sagt uns denn, dass es ein *allgemein* sittliches Prinzip geben müsse? Wo gab es ein *objektives* Sittliches für alle Welt und alle Zeiten[2])? Ist denn die Moral nicht zugleich so mannigfaltig wie die Völker und Zungen? Hängt sie nicht von Zeit und Ort, vom Milieu ab? Standen nicht die Moralprinzipien des Hellenentums und die des Hebräertums als zwei verschiedene, ja feindliche Welten einander gegenüber? Und nun gar erst die des Christentums und die des Römertums! Sollten etwa nicht viel mehr solche Erscheinungen beweisen, dass es sich in der Ethik um einen rein künstlerischen Ausfluss, um einen *Styl des Lebens* handelt? Das Künstlerische — erwidert man — sei etwas, was schon *da* ist, das *Sein*, das Ethische dagegen ist dasjenige, was kommt, das *Sollen*. „Aber wer sagt euch, — fragt richtig Schopenhauer — dass es Gesetze gibt, denen unsere Handlungen sich unterwerfen *sollen*. Wer sagt euch, dass geschehen soll, was nie geschieht“[3])? Im Hinblick auf den Zusammenhang mit dem Grund aller Dinge kann niemals von einem *Sollen*, sondern nur immer von einem *Sein* die Rede sein[4]). „Das was man aber von einem Sollen spricht, ist mehr in *grammatischem* Sinne, *rein formal*, und wie das Prinzip darin rein formal ist, dass es

[1]) Philos. d. Unbew. 169.
[2]) Th. Achelis. Viert. f. wissensch. Philos. VII. 66.
[3]) Gr. d. Moral. B. III. 500.
[4]) Vrgl. Wundt: Ethik. 348.

nicht sagt, was bejaht und verneint werden soll, sondern nur dass, wenn ein Satz bejaht wird, er nicht zugleich verneint werden kann; so lässt sich ein absolutes Prinzip denken, das nicht von sich sagte, was gewollt werden muss, sondern dass, wenn einmal gewollt wird, ein anderes gewollt werden muss, ein drittes nicht gewollt werden kann" [1]).

Wie gesagt: Das Sollen ist nur eine grammatische oder logische Kategorie, das Sollen ist das Sein im Futurum, das vorausgesehene Sein. Aber auch als solches ist es nicht nur der Ethik ausschliesslich eigen, es ist nicht nur das ihr allein zu Grunde liegende Prinzip, da es in diesem Sinne auch bei der Kunst anzutreffen ist. Die Kunst tritt wie die Moral teils aktiv, teils passiv auf.

Man hat sich eben gewöhnt, bei der Ethik an das Handeln zu denken, bei der Aesthetik aber an das blosse Zuschauen, an das passive Affiziertwerden; ebenso wie man gewöhnt ist, die Ethik als etwas Notwendiges, dem menschlichen Leben unter keiner Bedingung Entbehrliches anzusehen; während man von der Kunst die mitunter recht entbehrliche Leistung verlangt, das Leben zu verschönern und dessen Formen zu verfeinern. Deshalb wirkt ein jeder Versuch, sie zu verschmelzen, oder doch wenigstens sie beide auf dieselbe Höhe zu heben, befremdend. Wenn man aber in das Geistesleben des Menschen tiefer eindringt, wird man zur Einsicht gelangen, dass alles zu seiner *Natur* in gleichem Masse gehört, dass alles ihn zu dem gemacht hat, was er ist. Stellt man doch überdies das ästhetische Schaffen gegen das ethische, Wirkung gegen Wirkung, so verschwindet jedes derartige Befremden; dann sieht man ein, dass die beiden aus einer und derselben Quelle fliessen und sich nach den selben, ihnen gemeinsamen Gesetzen vollziehen. Und diese Gesetze sind ein rein *formale-quantitatives* Verhältnis des Menschen zur Welt, des Ich zum Nichtich; von diesem Verhältnisse zweigen sich erst die qualitativen Unterschiede ab. Beide haben es in keinem Punkte mit dem Guten im Sinne des Nützlichen zu thun, da sie erst dort anfangen, wo die gemeine Erhaltung aufhört. Erst wenn der Mensch vom gemeinen Willen zum Leben — im Sinne Schopenhauers — sich loslöst, ist er ethisch und ästhetisch frei,

[1]) Sigwart: Logik. II. 586.

und zwar deshalb, weil er nicht der Kausalität seines Selbsterhaltungstriebes unterworfen ist, fesselt seine Neigung, sondern die Erscheinungen als solche, deren Bedeutung und Tragweite nur im Masse ihrer Ausdehnung in dem Formalen, in dem *Räumlichen* liegt. Theodor Lipps sagt in seinem Aufsatze „Aesthetische Faktoren der Raumanschauung“ [1]) in Bezug auf das Formale in der Aesthetik: „Dass keine Gedanken sich mit der Wahrnehmung sichtbarer Formen inniger verbinden können und jedesmal im Akte ihrer Wahrnehmung zwingender und unmittelbarer aufdrängen, als die Gedanken, durch die sichtbare Formen Gegenstände der ästhetischen Betrachtung damit zugleich der ästhetischen Wertschätzung werden. Dass die Gedanken so zwingend und unmittelbar, so ohne alle Reflexion sich aufdrängen, das eben macht sie zum Inhalt der ästhetischen Betrachtung“ [2]). Dieser Satz lässt sich auf jede Wahrnehmung, sei sie im Reiche der Natur oder im Reiche der Handlungen, anwenden. Alles Wahrgenommene, Anschauliche ist räumlich, formal und ein jedes Formale wirkt, da wir keine Linie sehen können, ohne in ihr eine Kraft thätig, eine Bewegung wirksam zu denken, ohne sie als Ausdruck einer Art der Lebendigkeit oder inneren Regsamkeit zu fassen [3]). Diese innere Regsamkeit und Lebendigkeit alles dessen, was wir anschauen, können wir aber nur dann in vollem Masse wahrnehmen, wenn wir sie von ihren Weltbeziehungen lostrennen, und solche Lostrennung kommt eben durch die Allmacht der Erscheinungen zu Stande. Dann erst, wenn durch die Gewalt der Erscheinungen in uns ethisch-ästhetische Funken geschlagen werden, tritt unser kurzsichtige Egoismus zurück. Erst dann sehen wir der Natur sozusagen frei ins Auge, wir schauen, ohne zu fragen nach Ziel und Zweck, nach unserem eigenen Zweck, wir sind uns selbst *entrückt*. Wir sind dann, wenn nicht übermenschlich, so doch *überpersönlich*. Eine solche Stellung nehmen wir sowohl zur toten Natur, als zur lebenden, sowohl zum Drama des Weltgeschehens als auch zum Drama des menschlichen Lebens, ohne jede Berücksichtigung der Frage, ob alles das nach dem Prinzip der Gerechtigkeit sich vollzieht.

---

1) In d. Beitr. z. Ps. u. Phys. d. Sinnesorg. Lpz. 1891.
2) A. a. O. 222.
3) A. a. O.

Wer in die Prozesse der Natur und der Geschichte mit einigermassen unbefangenem Blick hineinschaut, der wird wohl das von der individuellen Selbstsucht eingegebene Vorurteil, dass die Glückseligkeit und das Wohl der Individuen objektive Zwecke seien, aufgeben müssen. Wenn man sieht, wie roh nnd rücksichtslos, wie grausam und unbarmherzig die Natur die Individuen behandelt, wie sie dieselben nur so weit behütet und pflegt, als sie der Erhaltung der Spezies dienen sollen, wie die Spezies selbst im Kampfe ums Dasein nur soweit ihre Existenz durchsetzen als sie einerseits dem Gleichgewichte im Naturhaushalte, andrerseits der höheren Bildung der Organisation zu dienen berufen sind, — wenn man das betrachtet, gewinnt man notwendig den Eindruck, dass die Natur ganz andere Zwecke, als das Wohl der Individuen, verfolgt. Denselben Eindruck erhält man aber auch, wenn man in das Leben der Menschen und Völker blickt [1]). „Die Gerechtigkeit der Weltgeschichte hat es nicht mit Individuen zu thun. Der Zweck ist es nicht, ein jedes Individuum nach Verdienst und Schuld zu behandeln. Unbarmherzig tritt der Genius der Geschichte Tausende von Geschlechtern nieder. Die Geschichte spricht ihre eigene Sprache, deren Grammatik noch nicht gefunden ist“ [2]).

Der Mensch, der wie alle andern Geschöpfe Verbrechen atmet, dessen Dasein nur auf Kosten anderer erkämpft, ist sich alles dessen zu sehr bewusst, um mit der Waagschale der Gerechtigkeit ernst zu wägen; „da doch in der menschlichen Gesellschaft wie in der Tiergesellschaft *weder Recht noch Pflicht gleich sein werden* und niemals gleich sein *können* [3]). Instinktmässig lässt er diese Waage fallen, um die Dinge neutral beobachten zu können. Bei dieser Neutralität angelangt, verschwindet aber auch sein gemeines Wollen, seine Rücksicht auf Nutzen und Nützlichkeit. Erst dann, wenn er über diese hinausgeht, bleibt für ihn nur das Medium, das Mass, die Grösse und Macht schlechthin, die sich in Natur und Leben offenbaren, in dem Gegebenen wie in der Kunst. Unser ganzes Verhalten aber zur Welt durch dieses *Medium* ist wieder nur eine Kunst, rein menschlich, schöpferisch. Und wenn wir selbst zu Handlungen

---

[1]) Hartmann A. a. O. 658–659.

[2]) Kohler: Shakspeare v. d. Forum d. Jurisprudenz. 256.

[3]) Häckel: Freie Wissensch. u. fr. Lehre. Stuttg. 1878.

greifen, ich meine zu solchen, die nicht auf dem alltäglichen Niveau stehen, wenn wir nicht mehr in uns selbst bewegt sind, nur auf den Wogen der eigenen Empfindung fortgeschaukelt werden[1]; ist es eben nur ein künstlerisches Schaffen, welches nur darauf ausgeht, sich zu erweitern, mehr Sein in sich aufzunehmen. Es ist eben jenes künstlerische Schaffen, das nur das Schaffen selbst als sein einziges Recht kennt; jenes Schaffen, das im grossen in jeder Art von Propheten, Gesetzgebern, Reformatoren und Weltverbesserern, im kleinen fast in jedem Menschen auftritt.

Alle grossen Weltreiche, Staats- und Lebensumwälzungen, Religionen und philosophischen Systeme sind reine Kunstwerke[2]. Jede mehr als gewöhnliche Handlung, jedes Ideal, jede höhere Bestrebung ist eben eine künstlerische Offenbarung, ein Stück schöpferischen Lebens. Raphaels Madonna ist eben nicht weniger wirklich und sittlich durchlebt als die wirkliche; die dramatische Jungfrau von Orleans als die der Geschichte. Und diese beiden waren reine Künstlernaturen, ganz von dem Schlage ihrer Meister, die sich in der Kunst zu ewigem Leben erweckten. Ich meine das natürliche ins Leben treten dieser himmlischen Wesen vollzog sich nach denselben Gesetzen der beseelenden Kunst und Dichterkraft, wie das künstlerische durch ihre Meister.

Kunst und Leben sind gar nicht von einander zu trennen, sie haben eine und dieselbe ästhetische Grundlage, das *Formale*, das allüberall, in jeder Kultur- und Lebensperiode, in jedem ästhetischen und ethischen Styl zu treffen ist. Kurz, das künstlerische und ethische Werden oder Sollen sind nicht von einander zu trennen, wie sie überhaupt von der übrigen Natur, von dem Sein, von dem ewigen, unendlichen, sich gleichbleibenden Sein nicht verschieden sind. Freilich lässt sich wenig unterscheiden zwischen einem Seinsollen und Seinwerden[3], zwischen einer Sache, die ohne unser Hinzuthun geschieht, und einer, die nur durch uns und zwar augenscheinlich zu stande kommt, zwischen einem natürlichen Müssen und einem moralischen Sollen; oder

---

[1] Vrgl. Monrad: Ueber d. ps. Urspr. d. Poesie u. Kunst im Archiv f. syst. Phil. I. B., III. Heft. 550.

[2] Vrgl. Schopenh.: Nachlass IV, § 15.

[3] Vrgl. Natorp: Grundlinien e. Theorie d. Willensbildung im Archiv f. syst. Phil. B. I., H. 1. 63.

sagen wir kurz, zwischen *Natur* und *Pflicht*. Und ist denn die Pflicht nicht ein Stück Natur? Ist die Kraft, die mich treibt, Handlungen zu vollziehen, eine andere als die, die den Baum zwingt seine Blüten zu entfalten? Und wenn wir dort die vollzogene Kraftentfaltung schon von vornherein fühlen, oder zu fühlen vermeinen, so ist doch in der Natur der Sache darum nichts geändert.

Und was ist eben das Empfinden, das sogenannte Bewusstsein? Eine Funktion, die von der dunkeln Ahnung bis zu den allerhöchsten Stufen der Reflexion sich entwickelt, die aber nur ein blosses Geschehen ausmacht, ein Geschehen, das nicht über allem andern steht, nicht als etwas Hinzugekommenes aus einem ganz andern Reiche, sondern als ein Stück Natur in dem Range jeder andern, in einem bestimmten Modus rein körperlichen Natur, wenn man nicht vor diesem stoisch-monistischen Materialismus zurückschreckt[1]). Aber diese klare Thatsache; die richtige Stellung des Bewusstseins dem Unbewussten gegenüber, ist eben am meisten verkannt und nicht genug gekennzeichnet. Ueber alles kann sich der Mensch durch seine Kühnheit erheben, er kann alle seine Vorstellungen und erworbenen Meinungen durchbrechen; nur den letzten Punkt kann er nicht überschreiten, nämlich die Vorstellung von der Tragweite dieser Durchbrechung. Er weiss mit allen seinen Eigenschaften naturwissenschaftlich zu verfahren; alles Psychische vermag er mit leichtem Herzen auf Physisches zurückzuführen, nur nicht sein Bewusstsein in dessen höchster Denkfunktion, die ihm als ein Gegensatz zur Welt, zur Ausdehnung erscheint, und so verstrickt er sich in einen von ihm selbst gesponnenen Dualismus.

Denn wiewohl der Mensch bei der *Verinnerlichung* des Daseins seine Schranken durchbricht, sein eigenes Ich verlässt, um sich in das All zu versenken, in das Absolute und das Unendliche; wie sehr ihn auch das Jenseits seiner Persönlichkeit, die Natur, das Seiende, die ewige Substanz interessieren, sein Sinnen und Trachten seit jeher in Anspruch nimmt, im grossen und ganzen bleibt er doch auf sich selbst angewiesen, aut seine Stellung und Würde, die doch im Grunde jenes alles ausmachen. Bei all seiner Objektivität, bei allem sich Erheben in eine Welt des Absoluten bleibt doch sein Subjekt, sein rein

[1]) Stein: D. Psych. d. Stoa. I. 15—23.

Menschliches im Vordergrunde, denn schliesslich ist er es doch, der sich erhebt, der das alles sieht und wahrnimmt. Und diese Achtung vor sich selbst, dieses Sich-selbst-nicht-vergessen-können, verwischt wieder die wirklichen Grenzen zwischen ihm und der Welt. Entweder er stempelt sich überhaupt zum Ausdruck des Universums, oder macht sich sum Universum selbst, als ob jenseits seiner Person gar nichts mehr existierte (Berkeley); oder er setzt sein Bewusstsein in einen Gegensatz zum Unbewussten [Hegel]; mindestens aber sagt er sich, der Weltlauf würde ohne ihn nicht *fertig* sein [Lotze].

Der Mensch kann sich nicht selbst befreien und wenn er auch die Teleologie aus der Welt der Natur verbannt, findet er sich doch als zweckmässig, als denkendes Wesen im Gegensatz zum nicht denkenden, zur Welt, zum All.

Wohl weiss er sich als endliches, vergängliches, in seinen Dimensionen unbedeutendes Geschöpf, aber geistig fühlt er sich als Krone der Schöpfung, als Beherrscher der Natur, als *Gott* in der Geschichte. Er erkennt sich als den einzigen Zuschauer des ewigen blinden Werdens, das erst in ihm und durch ihn zum Bewusstsein seiner selbst kommt, erst in ihm und durch ihn Leben und Wirklichkeit erlangt. Hier, an diesem Punkte der Selbstbesinnung entsteht die erste Pflicht: die Pflicht zu denken und zu erkennen, die unter verschiedenen Formen wohl in allen Kulturstadien auftritt. Der Mensch ist dann nicht dazu da, um zu sein, sondern um das Sein zu erkennen. Ist aber das Wissen und Erkennen sein ausschliesslicher Lebenszweck, seine einzige Daseinsberechtigung, so muss notwendigerweise alles weggeräumt werden, was die Erreichung dieses Zweckes hemmt, alles, auch sein eigenes Ich, wenn er dieses als Hemmnis empfindet. So erhebt sich der menschliche Geist über sich selbst, wächst gleichsam über sich hinaus. Nicht der ganze Mensch in seinem Thun und Lassen, in der Summe aller seiner Handlungen und Lebensbethätigungen wird ins Auge gefasst, sondern ein Teil von ihm, eine Funktion, und dieser Funktion kommt die Herrschaft zu über alles, was noch übrig bleibt. Es liegt wohl eine gewisse Befriedigung in diesem *Erheben* des einen Teiles über den andern, der Mensch fühlt sich darin als Kämpfer gegen sich selbst, als Selbstbeherrscher. Es gewährt sicherlich der Bestie im Menschen eine gewisse Freude, sich ein-

mal gegen sich selbst wenden zu können, und so entsteht die Askese, die *Tugend*, die von Hause aus doch nur eine Spielart der Askese ist.

Ich spreche nicht von dem sittlich Gerechten, von den sozialen Momenten, durch welche die Verhältnisse der Menschen zu einander geregelt werden, von dem Verzicht auf ein vollständiges Ausleben der eigenen Persönlichkeit um den Preis der Sicherung des Besitzes; ich spreche nur von der Moralität, von der teleologischen Färbung des menschlichen Handelns. Und hier liegt der Kern der Sache: Wäre der Mensch nicht dazu gekommen, durch die Ethik das Rätsel seines Daseins lösen zu wollen, er hätte sich in diese nicht so verrannt, d. h. er wäre niemals dazu gekommen, sich gegen sich selbst zu wenden und dieses Aufgeben seiner selbst als Ziel der Welt zu betrachten. Freilich müssen wir damit als mit einer Thatsache rechnen, als stabiler Erscheinung in der Geschichte des menschlichen Geisteslebens, dass er immer ein Ziel sich sucht und setzt. Aber dieses Suchen gehört zur menschlichen Natur, wie Religion, Kunst und Schaffen, die der Mensch mit derselben Intensität und mit psychologischer Notwendigkeit zur Erweiterung seiner Persönlichkeit betreibt.

Es ist dem Menschen eigen, als Individuum sein Hinausragen über die Natur als Triumph zu feiern. Von diesem Punkte ausserhalb der Natur aus sehnt er sich wieder nach der Welt, um sich mit ihr zu vereinigen und sich in sie zu versenken. So wandelt er vom Sein zum Sollen und vom Sollen wieder zum Sein, da ja die Trennung beider doch nur eine *Einbildung* seines Geistes ist. Ob diese Wiedervereinigung in einen ethischen oder metaphysischen Pantheismus umschlägt, das ist im Wesentlichen irrelevant. Thatsache ist, dass der menschliche Geist lange auf dem vom Sein lossgelösten Standpunkte des Sollens nicht beharren kann.

Thesis-Antithesis, das sind die zwei Pole seiner Entwicklung; eine Synthese an sich giebt es dort nicht. Diese bildet nur den Uebergang von einem zum andern. Der Uebergang aber geschieht nicht nach dem Prinzip des kleinsten Kraftaufwandes[1]).

---

[1]) Siehe Stein: Das Prinzip d. Entwicklung in d. Geistesgeschichte in d. Deutsch. Rundschau. 1894/95. H. 17.

Worauf es hier ankommt, ist die Thatsache zu konstatieren, die sich in dem ganzen Geistesleben des Menschen, in der Religion, Moral und Kunst in derselben Weise wiederholt: Die Erscheinung des Ueberpersönlichen, das *Transcendentale im Menschen.* Als „transcendental“ bezeichne ich nicht das Uebersinnliche, das aus einer intelligiblen Welt Stammende, sondern die *Uebermacht* der Kraft über die Materie, die Explosion einer angesammelten Energie in einem verhältnismässig kleinen Raume. Es liegt etwas Symbolisches in der Verirrung, dass der Mensch sich zuweilen seines Fleisches schämt (Plotin) und aus ihm hinaus will. Er fühlt sich wirklich zuweilen *eng*, eingeklemmt. Er hat das Bedürfnis sich zu *erweitern*, mehr zu sein als er ist und sein kann. Hier gilt die Frage: Warum soll ich? Es ist eben eine psychische Erscheinung, die sich auf keine logischen Argumentation stützt, eine Erscheinung, deren Begründung in ihr selbst liegt. Psychologisch lässt sich diese Erscheinung doch noch ableiten. Man kann sagen: Hätte der Mensch sich nicht als Träger des Bewusstseins innerhalb des Unbewussten gefühlt, er wäre nie zu einem solchen intensiven ethisch-ästhetischen Sollen gekommen; er hätte niemals die *ethische Seite* des Lebens gewaltsam aus dem Zusammenhang mit dem Ganzen gehoben, trotzdem sie von dem Uebrigen sich gar nicht loszutrennen vermag. Die Wiedervereinigung gewinnt der Mensch nur durch die klare Erkenntnis der Relativität seines Denkens; durch die Erkenntnis, dass er das Mass aller Dinge ist, und zwar der Mensch als Individum, nicht als animus socialis. Das Individuum sieht sich einer Welt gegenübergestellt, einer Welt, zu der er sich verhalten muss und soll, und dieses Verhalten ist ein rein formales, ein Mass. *Das Mass ist ein Mass aller Dinge,* inwiefern sich der Mensch zur Welt verhält, was sie ihm ist und was er ihr ist, d. h. in beiden Stellungen, die der Mensch zur Welt nimmt, als Empfänger, als reiner Zuschauer aller ihrer Erscheinungen und als Geber, als moralisches und künstlerisches Wesen, der die Welt zu bereichern meint und vermag; bei beiden ist das Mass das Ausschlaggebende, bei allem kommt es auf die Grösse an, auf die Summe, auf die Summe der Erscheinung wie die des Schaffens, im Sein und noch mehr im Sollen. Der Mensch fühlt nun, dass er seine Stellung, d. h. alles, was er geworden ist, nicht seinem Sein, sondern zunächst

seinem Thun zu verdanken hat. Deshalb ist sein Interesse für alles Thun und Geschehen so gross. Wohl steht er zuweilen seinen eigenen Handlungen gegenüber als Prüfer und Richter, indem er sie nach Vorteil und Nachteil abwägt und beurteilt. Aber kaum sind sie geleistet, so fängt er an, sie als objektive Erscheinungen zu betrachten und sogar wegen ihrer Wirkungen zu bewundern. Daher erklärt sich auch die ungeheure Anziehungskraft, die in allen Kulturstadien Geschichten und Märchen, das Epos, das Drama und der Roman auf die Menschen üben, und zwar als reine Schauspiele, als Schauspiele der menschlichen Leidenschaften und Kräfte, als die Macht des Lebens. Wie die Menschen auch über Ziel und Wert des Lebens denken mögen, moralisch, religiös, teleologisch: aus dem Standpunkt des Zuschauers fassen sie alles als ein grosses Drama auf, und je grösser die Energie und die Macht ist, die sich in diesem Drama offenbaren, um so mächtiger ist der Eindruck, der ethisches und ästhetisches Behagen auslöst.

VI. Schlussbetrachtung.

Es gibt wohl Höhen der Seele, von wo aus gesehen selbst die Tragödie aufhört tragisch zu wirken [Nietzsche]. Allein, wenn der Mensch diese Höhe erklommen hat, erfasst ihn noch immer eine gewisse Beklemmung, eine Unruhe, die gerade in dem *Hinausgehen* über sich selbst wurzelt. Auf dieser schwindelnden Höhe ergreift den Menschen noch stärker die bange Furcht vor dem Unbestimmten. Es macht ihn unglücklich das Nichtwissenkönnen dessen, was er wissen soll, zu erkennen wünscht. Und auf dieser Höhe sucht er erst nach einem reichen *Lebensinhalt*, forscht er umso intensiver nach einem Ziele des Daseins. Dieses Ziel soll ein ewigliches, allgemeines sein, es soll den ganzen Zusammenhang des Alls zum Ausdrucke bringen. Und das will er in sich selbst finden.

Was Schopenhauer vom menschlichen Leben sagt: „Dass die Form der Erscheinung des Willens, also die Form des Lebens oder die Realität eigentlich nur die Gegenwart ist, nicht Zukunft noch Vergangenheit“ [1]), ist, um ihn nicht der Kurzsichtigkeit zu zeihen, doch sicherlich nur durch einen Querschnitt des Lebens gesehen, nicht aber ein Ueberblick über das Leben in seiner Fülle. Der Mensch lebt thatsächlich in der Zukunft wie in der Vergangenheit und umfasst die ganze Welt als etwas, was ihm persönlich sehr nahe steht.

Ich kann auch Volkelt nicht zustimmen, wenn er sagt, dass „unter dem Sinne des Lebens nicht nur das letzte Ideal alles Menschlichen, sondern vorwiegend der Inbegriff alles dessen zu verstehen, was für den Wert des menschlichen Lebens, wie es thatsächlich verläuft, charakteristisch ist“ [2]). Denn das menschliche Leben als solches geht wirklich weit über seine Thatsächlichkeit hinaus, und seine ganze Tragweite drückt sich

[1]) D. W. als W. u. V. I. 636.

[2]) Aesthetische Zeitfragen. 18.

eben nur in dem letzten Ideal alles Menschlichen, alles Weltlichen aus. Der Mensch strebt in jeder Form dorthin, wo er sich zu einem Gipfel des *Alls* emporschwingt, wo er als der Auserwählte, das Absolute, das Bewusstsein, das Göttliche im vollen Masse repräsentieren kann. Er sieht in sich die Totalität alles dessen, was in ihm und ausser ihm ist, den Inbegriff alles Daseins findet er in seiner Spontaneität. Was Wunder nun, dass ihm das Suchen nach einem ewigen Lebenszweck zu einem psychischen Bedürfnis geworden ist, dass er haltlos und leer sich fühlt, wofern er diesen Lebenszweck nicht findet! Und dieses Höhere findet er in *sich,* in seinem Sein oder *Thun* und *Lassen.* Das *Sekundäre* wird ihm zum *Primären,* das Endliche zum Unendlichen, die momentane Sittlichkeit zu einem höchsten und letzten Zwecke alles dessen, was ist und wird.

Er beginnt es durch seine Gewöhnung, sich selbst zum Höchsten aufzugipfeln, so weit, dass ihm „ohne die Idee eines letzten und höchsten Zweckes der Begriff der Sittlichkeit undenkbar“ [1]) erscheint. Er muss ein höchstes Ziel haben, und so vollzieht sich in der Ethik eine durchgreifende Wandlung der geistigen Existenz, eine neue Welt kommt an den Menschen und sucht alle Gebiete an sich zu ziehen [2]). Er legt sich selbst eine Welt zurecht, in die er sich bei allen Schwankungen retten kann [3]); und dieses Sichzurechtlegen wird ihm zum *Gesetz,* zu einem ewigen und überweltlichen Gesetz, dem er gehorchen muss, und wohl immer und ewig. „Eine jede Person stellt jederzeit das Sittengesetz dar. Jedes Individuum ist als moralische Person Endzweck aller Dinge, und jede Zeit ist ein Moment der Ewigkeit“ [4]).

Mag der Mensch die höchste Stufe des Denkens erreicht haben, mag er das Denken selbst in die Welt der Erscheinungen auflösen, die von Ding an sich nicht weiss, nicht wissen kann, immer lässt er sich einen festen Punkt zurück, die Moral, das Sittliche, Intelligible. Das ist in der That höchst charakteristisch, besonders für den modernen Kriticismus. Ein Neu-Kantianer

---

[1]) Fichtes Zeitschr. f. Phil. B. 17. H. Bender: N. d. W. 1. S. 71.
[2]) R. Eucken: Die Einheit d. Geisteslebens. 884.
[3]) Derselbe: D. Kampf n. e. geistig. Lebensinhalt. 221.
[4]) Herm. Cohen: Kants Begr. d. Aesthetik. 140.

sagte ganz offen: „Gerade gegenüber der unaufhaltsamen Ausdehnung der naturwissenschaftlichen Empirie, die mehr und mehr das ganze Dasein der menschlichen Gemeinschaftsbeziehungen in ihre Kreise zieht, ist es desto notwendiger, das Ziel des Sittlichen in die unangreifbare Höhe zu erheben“ [1]. Oder wie es ein moderner Psychologe ausdrückt: „Wenn die Sittlichkeit lediglich eine auf bestimmter Entwicklungsstufe sich herausgebildete Form des sozialen Handelns wäre, wenn ihr Ursprung aus biologisch psychologischen Gründen im einzelnen verfolgbar wäre, wenn der Sittlichkeit ein sittlichkeitsloser Zustand vorausgegangen wäre, und wenn alle Faktoren, welche die Entstehung und Entwicklung der Sittlichkeit beeinflussen, *natürlichem* Verständnis zugänglich würden, dann bliebe von der Berechtigung ihres philosophischen *Ehrenplatzes* nichts übrig, dann müsste sich die Ethik in Reihe und Glied mit ganz *profanen* Wissenschaften stellen [2]; eine Konsequenz, vor der man ja eigentlich gar nicht zurückzuschrecken braucht. „Und dennoch ist, wie aufgeklärt man sich dagegen sträuben mag, dies die Frage der Ethik, die Möglichkeit einer andern Art von Realität, die Art der Gültigkeit eines Uebersinnlichen.“ Soweit geht auch Hermann Cohen in seiner: Kants Begründung der Ethik.

Dieses Phänomen, dieses ewige Sichanklammern an ein Ding an sich, dieses Suchen nach einer Höhe, die unangreifbar ist, von welcher man sich über alles Profane erhaben fühlt, verrät am beredtesten die thatsächliche Abhängigkeit des Menschen vom All. Bei all seiner Differenzierung und Loslösung von der Welt als etwas für sich Seiendes bleibt das menschliche Individuum noch immer von ihr abhängig. Daher sein ewig nicht zu überbrückender Dualismus, auf der einen Seite Erscheinung, und auf der andern Seite Ding an sich; Wille und Vorstellung, Gesellschaft und Individuum. Und zwar ist das Verhältnis immer so, dass in der Regel die eine Seite ihr Licht von der andern empfängt, der Einzelne von der Gesamtheit, die Vorstellung vom Wollen, die Erscheinung vom Ding an sich. An der Geschichte des Individuums ist die Stärke der Gefühls-

---

[1] Paul Natorp: Ist d. Sittengesetz ein Naturgesetz, im Arch. f. syst. Phil. B. II. H. 2. 253,

[2] Hugo Münsterberg: Urspr. d. Sittlichkeit. 2.

reflexe nicht erklärbar, die sich an die sittliche That heften, und deshalb ist es begreiflich, dass man um dieser Erklärung willen an *metaphysische Instanzen* appeliert, wie überhaupt die Tiefe und dunkle Macht von Gefühlsregungen, die zu mystischen Vorstellungen veranlasst, meistens mit ihrer Herleitung aus sozialen Verhältnissen uns die Beeinflussung des Individuums durch das Allgemeine verständlich machen [1]. Denn wenn es die Interessen einer Allgemeinheit gegenüber denen des Einzelnen sind, die vom Sollen genährt werden, so wird der Einzelne in solchen Augenblicken gewissermassen über sein Ich *hinausgehoben,* die Allgemeinheit stellt sich ihm dar, erweitert ihn um ihren eigenen Umfang [2]. Das ist der Kern dieses Gedankenkomplexes: Der Schwerpunkt des Sollens in ethischer wie in ästhetischer Beziehung liegt in der Allgemeinheit als in einer höhern objektiven Kraft [3], die ihren Stempel jedem Individuum aufdrückt. Es ist das symbolische Ding an sich, das sich in den Erscheinungen durchbricht, der Weltwille in der Vorstellung. Dabei ist auch ein weiterer Vergleichungspunkt zwischen diesen metaphysischen Ansichten, nämlich dass dieses Ding an sich nichts anderes ist, als die Summe aller Erscheinungen, wie der Weltwille die Summe aller Vorstellungen ist; es gibt keine Gesamtheit ausserhalb der Individuen, wie es kein Sollen als besondere Kategorie des Seins gibt. Der Mensch geht hier in seiner Psyche nicht wie bei der Entwicklung der natürlichen Kräfte in die Breite eines Nebeneinander auf, sondern über alle Mannigfaltigkeit wirkt eine überlegene Einheit [4].

Diese überlegene Einheit, welche dem Einzelnen seine Kraft verleiht, offenbart sich eben überall, sowohl im religiösen wie im ethischen und ästhetischen Leben, alle, nicht nur das ethische allein, haben in sich einen phanteistischen Zug; in allem ist alles; da sie alle zugleich, jedes in seiner Weise, den ganzen innern Menschen erfassen, damit er sich vollständig auszuleben vermag. „Auch die normale Sittlichkeit ist lediglich eines von den vielen Hülfsmitteln, durch welche die Menschen ihre letzten

---

[1]) Simmel: Einleitung in die Moralwissenschaften. I. 19.
[2]) A. a. O.
[3]) Siehe Stammler: Wirtschaft u. Recht. 375.
[4]) R. Eucken: D. Einheit des Geisteslebens. 378.

Zwecke zu verwirklichen bemüht sind; sie steht nicht über, sondern gleich wie die andern Lebensformen, die in der selben Weise an dem Fortschritt und der Vervollkommnung mitwirken“ [1]). „Der moralische Mensch steht der intelligiblen Welt nicht näher als der physische Mensch [2])“, oder wie es Nietzsche sagt: „Es gibt gar keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Ausdehnung von Phänomenen [3])“; da ein jedes Phänomen durch seine äussere Beschaffenheit, ich meine durch seine rein formale Seite, moralisch wirken kann.

Es gibt schlechterdings keine Seite im Leben, kein Thun und Lassen, kein Innen- oder Aussenleben, welche nicht bloss durch die formale Seite mit anschaulichen Formen, sowohl befriedigend wie unbefriedigend wirken könnten.

Ich gehe noch weiter: Alles was mich in Berührung zur Natur und zum Leben bringt, zum Himmel und zur Erde, Menschliches oder Uebermenschliches kann auf mich sympathisch oder unsympathisch wirken, gut oder schlecht, schön oder unschön, und zwar *alles*, ohne Ausnahme in seiner Art. Vor allem kommt es darauf an, dass die Dinge meinem eigenen persönlichen Interesse und physischen Bedürfnis entrückt werden, dass ich sie nicht vom Standpunkte des gemeinen Willens zum Leben beurteile; sind sie aber über diese enge Sphäre hinaus, d. h. stehe ich ihnen in einem überpersönlichen, objektiven Verhältnis gegenüber, dann üben sie auf mich nach Grad und Mass ihre Wirkung und zwar ohne jede Rücksicht darauf, was sie an sich und für sich sein mögen. Ich muss nur meine kleinliche organische Welt überspringen ins Freie, wo alles weit und breit ohne Schaden und ohne Nutzen (oder besser, wo man aufhört nach Zwecken zu fragen), d. h. wo ich mich nicht mehr darum kümmere. Dann kann ich alles in der Welt rein objektiv geniessen und wirklich als unparteiischer Richter meinen Platz behaupten. Ich sage alles in der Welt, da alles, wie Mensch und Welt, Geist und Natur, Handeln und Schaffen, dann von mir in *gleicher* Weise nach einem *formalen* Prinzip beurteilt wird, ich bin dann eben den blossen Formen der Sachen oder der Intensität unterworfen,

---

1) Münsterberg. A. a. O. 1.
2) Paul Rée: Urspr. d. mor. Empfind. VIII.
3) Jenseits von Gut und Böse. 102.

oder muss von ihnen überhaupt verschwinden. Oder mit Schopenhauer zu sprechen: „Wenn man durch die Kraft des Geistes gehoben, die gewöhnliche Betrachtungsart der Dinge fahren lässt, aufhört, nur ihren Relationen zu einander am Leitfaden der Gestaltungen des Satzes vom Grunde nachzugehen, also nicht mehr das Wo, das Wann, das Warum und das Wozu an den Dingen betrachtet; sondern einzig und allein das Was, und die ganze Macht seines Geistes der Anschauung hingibt, sich ganz in diese versenkt und das ganze Bewusstsein ausfüllen lässt, durch die ruhige Kontemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenstandes, sei es eine Landschaft, ein Baum, ein Fels, ein Gebäude — und wie man hinzufügen kann, eine Handlung, eine That — oder was auch immer; indem man sich gänzlich in diesen Gegenstand verliert, d. h. eben sein Individuum, seinen Willen vergisst, und nur noch als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objekts bestehen bleibt, so dass es ist, als ob der Gegenstand allein da wäre, ohne jemand, der ihn wahrnimmt und man also nicht mehr den Anschauenden von der Anschauung trennen kann, dann ist, was erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches, sondern die ewige Idee, die ewige Form“ [1]), der alles, ohne Unterschied, unterworfen ist. Auch die übliche Einteilung: „Die Psychologie untersucht, wie das Seiende geworden ist, die Ethik, ob das Gewordene sein darf“ [Hermann Cohen] ist unrichtig; da jedes ästhetische Unbehagen mit dem gegenwärtigen Sein unzufrieden ist und es umschaffen will. Ja, noch mehr, das ästhetische Unbehagen beeinflusst vielmehr das Schaffen wie das ethische das Handeln, welches zum grössten Teil nicht theoretischer Natur ist. Die Vernunft ist in uns selbst nur etwas Theoretisches, sie sieht uns handeln, sie handelt aber nicht in uns; was in uns handelt ist ebenfalls das Instinktive, das Tierische, das Mechanische [2]); oder wie Schopenhauer meint: „Die Tugend wird nicht gelehrt, so wenig wie der Genuss; ja, für sie ist der Begriff unfruchtbar und nur als Werkzeug zu gebrauchen, wie er es für die Kunst ist [3])“. Und deshalb zweifle ich, „ob wirklich eine jede höhere Stufe, die in der Entwicklung der Erkenntnis erreicht wird, auf das Leben des Gefühls und

[1]) D. W. als W. u. V. I. 244.
[2]) L. Geiger: Ueb. d. Urspr. d. Spr. 193.
[3]) D. W. als W. u. V. I. 355.

der Handlung notwendig zurückwirken muss [1])“; obwohl die höchsten Stufen der Entwicklung des Handelns jene Formen sind, welche der höchste Typus aller Wesen entfaltet [2]). Eines schliesst eben nicht das andere aus. Eine jede sich entfaltende Kraft, der unbewusste Drang nach dem Sichausleben, bevor sie zum Ausbruche kommen, setzt sich in Bewusstsein, in Willen um, in welchen sie nicht nur kommen *sollen,* sondern auch kommen *werden.* Der Wille ist eben nicht das Primäre, das, was die That verursacht und erzeugt, sondern ein System der ausbrechenden Handlung, eine Art Ankündigung von dem, was schon im Entstehen ist; er ist die vorletzte Station der Kraft in ihrem Laufe zur Aeusserung, zur That. Die vielen Hemmnisse der zu vollziehenden Thaten, welche rein sozialer oder psychologischer Natur sind, d. h. soziale oder psychologische Ursachen haben, welche die ausbrechende That ersticken und sie auf ihrer letzten Station zur Aeusserung beim Willen znrückhalten und nicht weiterlassen, haben an die Vaterschaft des Willens glauben machen und ihm seine merkwürdige Stellung verschafft, als sei er eine primäre, verheissende Kraft in uns, der wir gehorchen wollen oder *wollen* müssen.

Ich meine den Fatalismus oder die Freiheit des Willens, die zu einer Lostrennung des *ethischen* und *ästhetischen* Lebens viel beigetragen haben. Wenn man in der ästhetischen Welt alles Geschehen dem unbewussten Drang, dem immer fatalistischen Zwang mit Recht zuschreibt, als sei es ein tief verborgenes Leben, welches zur Geltung kommen muss, sträubte man sich in der ethischen mit aller Kraft gegen den inneren Drang, um sie als etwas Selbständiges, gleich zwischen ja und nein schwebendes zu proklamieren; die Kunst sei etwas reines Gottesgnadentum, Offenbarung, welche in uns zum Ausbruch kommt, ob wir wollen oder nicht; das Sittliche dagegen rein Persönliches, d. h. Sachen, deren Vollziehung von unserer eigenen Person abhängig gemacht wird.

Eine jede Kunst läuft ins Genieproblem aus, wobei man aber vergisst, dass man ebenso in der Ethik von einem moralischen Genie mit vollem Recht sprechen kann.

Im Grunde ist das ganze *Zerspalten* des Menschen in eine ethische und ästhetische Seite ein rein willkürliches und unhalt-

---

[1]) Höffding: D. hum. Grundl. d. Ethik. 2.

[2]) Spencer: D. Thats. d. Ethik. 21.

bares. Es gibt nur ein *inneres* Leben im Menschen, dessen Wurzeln jenseits seines individuellen Daseins sich befinden und die in ihm allmählig, stufenweise deren Unbewusstes, Bewusstsein, Wille, Schauen, That zur Entfaltung kommen lassen, ob sie in ethisches oder ästhetisches Schauen oder in Handeln und Schaffen umschlagen oder in Leben und Ausleben münden: der innere *Kern* ist immer einer und derselbe, der sich nach *einem Gesetz* vollzieht und wirkt. Als endliche Wesen, die da neben tausend und abertausend Dingen stehen und leben, müssen wir räumlich rechnen und nach dem Quantum des uns Ueberwiegenden messen.

Das Mass ist das Mass aller Dinge. —



Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band X.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Der Seelenbegriff im alten Testament.

Von

Dr. Simon Rosenblüth.



Bern.
Verlag von Steiger & Cie.
1898.

Es liegt in der Natur der Sache, dass das Wesen der Seele sich niemals direkt, wie sie an sich ist, sondern nach den von ihr ausgehenden Thätigkeiten der Beobachtung und Beurteilung darbietet. Die Seele ist nicht etwas in der Anschauung Gegebenes, dass wir ihr Wesen nach den Eindrücken, die wir von derselben empfangen, bestimmen könnten. Ihr Wesen muss aus den im Organismus sich äussernden psychischen Funktionen erschlossen werden. Nur indem wir für das Formen, Bilden und Gestalten der Materie zu bestimmten Organismen und für die Erhaltung und Belebung derselben ein von der Materie verschiedenes und in ihr thätiges Subject proponiren, gewinnen wir Momente und Anhaltspunkte, dieses Subjekt, die Seele, nach den verschiedenen Thätigkeitsweisen näher bestimmen zu können.

Hieraus ergiebt sich aber die naturgemässe Forderung, dass vor allen Dingen diese Proposition feststehen muss, dass nachgewiesen wird, wie alle Thätigkeiten, aus welchen wir auf das Vorhandensein und Wesen der Seele schliessen, auch thatsächlich auf eine Seele als Agens derselben hinweisen und nicht bloss verschiedene Eigenschaften und Kräfte der Materie sind.

Es gilt also vor allen Dingen die Existenz einer substantiellen Seele nachzuweisen.

Nicht anders verhält es sich in unserm Falle. Auch hier gilt es vor allen Dingen den Beweis zu erbringen, dass nach biblischer Anschauung eine vom Körper verschiedene Seele als Träger der psychischen Funktion anzunehmen sei.

Diese Frage findet nun anscheinend ihre Lösung in der Thatsache, dass die Bibel nicht allein Aussagen über psychische Funktionen, sondern auch Seelenbenennungen, wie רוּחַ und נְשָׁמָה enthält. Da nun letztere sogar im Gegensatz zum Körper,[1]) vor-

[1]) Num. 16, 22.

kommen, woraus ersichtlich ist, dass nach biblischer Anschauung im Organismus etwas ist, was nicht der Körper selber ist, so könnte leicht gefolgert werden, und ist auch von den meisten Bearbeitern der bibl. Psychologie gefolgert werden,[1]) dass nach biblischer Anschauung, eine vom Körper verschiedene, substantielle Seele anzunehmen sei.

Allein so einleuchtend diese Folgerung auch scheinen mag, so zeigt doch eine nähere Betrachtung, dass dieselbe, nicht das beweist, was in unserm Falle bewiesen werden sollte. Denn wenn רוּחַ und נְשָׁמָה im Gegensatz zum Körper vorkommen, so beweist das allerdings, dass im Organismus sich etwas geltend macht, das in seiner Erscheinungs- und Thätigkeitsweise von denjenigen Thätigkeiten, die derselbe mit der anorganischen Natur gemein hat, verschieden ist, und dass die Summe dieser Erscheinungen im Unterschiede zu letztern רוּחַ und נְשָׁמָה genannt werden, aber es beweist nicht, dass רוּחַ und נְשָׁמָה Träger und Erzeuger derselben sind. Wenn es ferner heisst: „Gott[2]) gibt רוּחַ und נְשָׁמָה in die Körper", so beweist dieses wieder nur, dass die durch die Schöpfung zu Organismen gestaltete Materie etwas erhalten hat, was vermöge seiner Beschaffenheit nicht der Körper selber ist. Die Organismen haben Leben mit allen seinen Aeusserungen, welche alle weder gesehen, gefasst, noch auch überhaupt zur sinnlichen Wahrnehmung gebracht werden können und also in dieser Hinsicht von der Materie verschieden sind. Es beweist aber ebenfalls nicht, dass allen diesen Erscheinungen in Wirklichkeit ein von der Materie verschiedenes Agens entsprechen muss, kurz, es beweist nicht, dass רוּחַ und נְשָׁמָה nicht Benennung der Aeusserungen und Kräfte der durch die Schöpfung in entsprechender Weise zu Organismen zusammengefügten Materie sind.

Bedenkt man ferner, dass in der Schrift diese psychischen Benennungen auch für unzweifelhaft physische Thätigkeiten, wie atmen, hauchen gebraucht werden, und dass ebenso Thätigkeiten, die man sonst der Seele zuschreibt, wie Streben, in der

---

[1]) Vgl. Del. Bibl. Psychologie S. 64.

[2]) Jes. 42, 5.

Schrift als Aeusserungen des Körpers, des בָּשָׂר, betrachtet werden, wie weiter unten gezeigt werden soll, so leuchtet ohne weiters ein, dass aus dem Vorkommen dieser psychischen Benennungen noch nicht auf die Existenz einer substantiellen Seele geschlossen werden kann. Es muss vielmehr erst ewiesen werden, dass diese psychischen Ausdrücke sich thatsächlich auf eine Seele beziehen.

Um nun aber das Vorhandensein einer substantiellen Seele vom bibl. Standpunkt nachzuweisen, glauben wir am besten vom Schöpfungsbericht den Ausgangspunkt unserer Untersuchung zu nehmen. In dem Schöpfungsbericht, wo die Entstehung, Bildung, Belebung der ganzen organischen Welt sich von den ersten Anfängen, von der Pflanzenwelt, bis zur höchsten Volkommenheit, zum Menschen, in aufeinander folgender Stufenreihe nach dem Ausspruch des Schöpfers vollzieht, wird es sich zeigen, ob, und in wie fern eine Seele anzunehmen sei, ob und in wie weit diese Seele schon zur Organisation und Erzeugung der lebenden Wesen nötig sei, ob die Materie, die der Schöpfung der Organismen vorangeht, derart beschaffen ist, dass sie auch ohne Hinzukommen eines neuen Prinzips die organische Welt auf Befehl des Schöpfers hervorbringen und in ihrer Organisation erhalten kann, ob derselben von ihrem Anfang an Gestaltungs- und Belebungskraft inne wohnt wie dem Urstoff des Thales, was doch angenommen werden müsste, wenn wir alles Leben als Aeusserungen der Materie betrachten wollten.

Diese Frage auf die Thatsache der Schöpfung angewandt, muss allso lauten: ist das göttl. „Fiat“ nur die Direktive, wie sich die mit Organisations- und Belebungskraft ausgestattete Materie zu entwickeln habe, oder kommt mit demselben in die Materie ein neues Prinzip, welches dieselbe nach dem Ausspruch des Schöpfers gestaltet und organisirt.

Stellt man aber die Frage so, dann zeigt sich sofort, dass die letztere Annahme die allein richtige ist, denn sie allein gewährt uns ein richtiges Verständnis des Schöpfungsaktes, während nach der ersteren Annahme die ganze Schöpfungsgeschichte unverständlich wäre. Es wäre unerklärlich, warum die organische Welt erst durch das göttl. Schöpfungswort aus

der Materie entsteht, warum die Materie, da dieselbe schon vorher mit allem, was zur Hervorbringung der Organismen erforderlich ist, vorhanden war, nicht schon vor dem Schöpfungswort und ohne dasselbe Organismen hervorbringt. Man vergleiche z. B. die Kosmologie des Hesiod. Hier geht aus dem Chaos[1]) das ganze geordnete Universum ohne jede äussere Einwirkung von selbst hervor. Ebenso in der phönicischen Kosmologie.[1]) Auch hier geht, so bald sich *πόθος* mit *πνεῦμα*, das geistige mit dem materiellen Prinzip, vereinigt hatten, das Weltganze ohne jede Einwirkung hervor. Es ist consequenter Weise auch nicht anders denkbar. Denn so bald der Materie die Organisationskräfte innewohnen, ist damit eine Schöpfung überflüssig. Das Eingreifen Gottes zur Erzeugung der Organismen, also die ganze Schöpfung, welche den Grundpfeiler des ganzen a. T. bildet, wäre unverständlich und überflüssig.

Zu diesen mehr sachlichen Schwierigkeiten, die sich aus der Annahme eines Materialismus für die Schrift ergeben, kommen noch bedeutende etymologische Momente hinzu, welche dieselbe vollständig unmöglich machen. Die Schrift erklärt „Und die Erde war תֹהוּ וָבֹהוּ.“[2]) Die Erde ist hier die Materie, das allgemeine Substrat der folgenden Geschöpfe. Die Schrift beschreibt also hier den Urzustand der Materie, wie dieselbe beschaffen war vor der Sechstageschöpfung. Dieser Zustand war also תֹהוּ und בֹהוּ. תֹהוּ kommt nun im ganzen a. T. vor in der Bedeutung: leer, wüste, öde. Der Etymologie[3]) nach bedeutet dasselbe in den meisten semitischen Sprachen: träge, schwach, schlaff, unbewegt sein. Jedes Unbewegliche, Träge und Unthätige ist zugleich unbelebt, starr und tot. Jedes Gedeihen und Entwickeln ist dadurch unmöglich, und insofern ist es auch öde und wüst, da es kein Leben erzeugen und erhalten kann. Denselben Gedanken der starren Unbeweglichkeit drückt בֹהוּ noch schärfer aus, indem dasselbe zur Unbeweglichkeit noch

---

1) Vgl. Dillmann Com. z. Gen. Einl.

2) Gen. 1, 2.

3) Vgl. das aram. ܬܗܳܐ, arab. تَهِيَ und endlich das rabb. תְּהָא, welches unbeweglich, still stehen bedeutet, [vgl. dagegen Hirsch Pentat. z. St.] sowohl im Denken, als in der körperlichen Bewegung.

die Empfindungslosigkeit hinzufügt. בֹּהוּ [1]) bedeutet nämlich: Dumpf, stumm, empfindungslos. Beide, תֹּהוּ und בֹּהוּ, bezeichnen also den Zustand der Erde, der Materie, als unbewegt und tot.

Bedarf es nun aber zur Erzeugung der Organismen eines neuen Schöpfungsaktes, und ist die Materie vor diesem neuen Schöpfungsakt unbewegt und unbelebt und existirt dieselbe sonach auch ohne Leben, so ist klar, dass dasselbe nicht von ihr ausgeht und nicht ihr eigentümlich ist; dass also eine von der Materie substantiell verschiedene Seele als Träger des Lebens notwendigerweise angenommen werden muss.

Aber auch in anderer Hinsicht scheint diese Thatsache von grosser Bedeutung, nämlich bezüglich des zweiten Verses der Genesis und der aus derselben sich ergebenden psychologischen Lehren. Nach Ansicht vieler Bibelforscher wäre nämlich וְרוּחַ אֱל׳ מְרַחֶפֶת dieses Satzes dahin zu deuten, dass die von Gott gehauchten, geschaffenen thätigen und belebenden Kräfte, die Seele, die Materie überschwebte und brütend in ihr Leben erzeugte. Fragt man aber, was sonach die Sechstageschöpfung zu bedeuten habe, da die thätige und belebende Seele sammt der Materie schon vorher vorhanden war, so antwortet Del.[2]): „Die göttl. Schöpfungsworte sind die dieses zwiefache Allgemeine in Schiedlichkeit einführenden u. zu so oder so geeigenschafteten Wesen combinirenden, mit einem Worte die dieses Allgemeine sonderenden Mächte.“ Nach dieser Ansicht, die besonders von Delitzsch in seiner biblischen Psychologie des Nähern berücksichtigt worden ist, waren alle Geschöpfe ihrem physischen und psychischen Gehalte nach, schon vor der eigentlichen Schöpfung vorhanden, oder wie Del. es ausdrückt:[3]) „In dem Geiste ist die allgemeine Ursache des Lebens und im Chaos das allgemeine Substrat der Körperlichkeit vorhanden.“ Da aber der schaffende Geist keine bestimmten Wesen und Gebilde zu erzeugen vermag, ergeht das göttliche Allmachtswort an dieses „vom Geiste überschwebte Chaos“ und giebt der schaffenden Kraft ihre Richtung. Die Schöpfung ist

---

[1]) Del. Com. z. Gen. z. St.

[2]) Del. B. „Psychologie“ S. 54.

[3]) Ibid. 54.

also nötig, um die Entstehung der bestimmten und gesonderten Organismen aus dem zwiefachen Chaos, dem materiellen und geistigen, möglich zu machen. Wie bei Ovid das Hervorgehen der Dinge aus dem Chaos erst dadurch möglich wird, dass „Hanc deus et melior litem natura diremit", so war auch hier das göttl. „fiat" ein Sondern, Scheiden, Befreien aus dem Allgemeinen, Ungeschiedenen, ein Sichtbarmachen der einzelnen Dinge, die schon im Chaos enthalten, aber durch den chaotischen Zustand der Elemente unsichtbar waren[1]) ἡ δὲ γῆν ἦν ἀόρατος.

Die Richtigkeit dieser Erklärung von V. 2b und der daraus sich ergebenden Seelenlehre angenommen, lassen sich aus derselben für die Bestimmung des biblischen Seelenbegriffes mannigfache und bedeutende Momente folgern.

Es ergäbe sich fürs erste, dass Pflanzen- und Tierseele von der Menschenseele wesentlich verschieden ist. Denn während erstere mit der Materie zugleich geschaffen und von Anfang an in ihr thätig war, so wird die Menschenseele dem fertigen Organismus von Gott selbst eingehaucht und ist also nicht ein Teil der allgemeinen Naturseele. Man müsste ferner annehmen, dass im Menschen zwei Seelen thätig sind: die Naturseele, welche in der Materie und also auch im menschlichen Körper thätig ist, da auch dieser Materie ist und zweitens die ihm von Gott eingehauchte.

Wir wollen nun hier auf diese von Del. gezogenen Folgerungen nicht näher eingehen, es wird sich hierzu noch mannigfach Gelegenheit bieten. Wir begnügen uns hier, dieselben angedeutet zu haben, um so zu zeigen, von welcher Bedeutung für die biblische Psychologie die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Erklärung des V. 2b ist.

Nach dem, was wir über den Zustand der Materie vor der Sechstageschöpfung festgestellt haben, ist es klar, dass wir dieser ganzen Lehre nicht beistimmen können. Die Materie war vor der Schöpfung תהו ובהו, nach der gegebenen Erklärung,

---

[1]) Dieses dürfte wohl der Sinn ἀ όρατος der LXX sein und sicherlich als Uebersetzung des תהו der Schrift. Vgl. Zeller Phylos. d. Gr. Bd. 3. T. 2 S. 217. Dagegen Dähne Geschichte der jüd. alexandr. Phylos. II, 12, ebenso Delitzsch, Com. z. Gen. z. St.

unbelebt und unbewegt. Dieses schliesst jede Art von Leben aus der Materie aus, sei dasselbe ihr eigentümlich oder von anderswoher, durch eine Seele, zu Teil geworden, da die Materie auch im letzteren Falle belebt und bewegt wäre, wie nach der Schöpfung. Sonach ergäbe aber ורוח אל' מרחפת, nach obiger Erklärung, mit dem Anfange des Satzes nicht allein keinen Zusammenhang, sondern wäre mit demselben geradezu in Widerspruch.

Und in der That beruht diese Erklärung auf einer falschen etymologischen Voraussetzung. רחף heisst nämlich nicht brüten, wie diese Erklärung voraussetzt, sondern Darüberschweben und zwar ohne jede Berührung des überschwebten Gegenstandes [*ἐπεφέρετο* LXX] während die Seele, soll sie in der Materie thätig sein, derselben innewohnen und sie durchdringen muss.[1])

Das Schöpfungswort ist nur an die Materie gerichtet, תוציא הארץ, und nicht an den Geist, während es doch hauptsächlich an diesen gerichtet sein müsste, falls derselbe bei der Schöpfung schon vorhanden war, da dieser ja das Thätige und Ausführende ist.

Aber auch die Frage nach dem Zweck und Wert der Sechstageschöpfung ist noch keineswegs beantwortet. Wenn Del. diese Schwierigkeit dadurch zu beseitigen glaubt, dass er die Schöpfung als Scheidung und Sonderung des bereits Vorhandenen erklärt, so liegt in dieser Erklärung eine neue Schwierigkeit. Es ist nach dieser Erklärung schlechterdings nicht zu begreifen, warum Gott zuerst ein Seelenchaos geschaffen hätte — denn nichts anderes ist ja dieses „Allgemeine, Ungeschiedene", dieser Geist, der nichts Bestimmtes erzeugt — um durch einen neuen Schöpfungsakt die organische Welt erstehen zu lassen.

[1]) Es ist klar, dass damit auch jede Verwandschaft mit dem mytologischen Weltei, die man aus מרחפת [brüten] konstruiren wollte, (vgl. Dillmann, Delitzsch, Com. z. Gen. z. St.) ausgeschlossen ist. Das Brüten besteht im Berühren, was aber מרחפת vollständig ausschliesst. Brüten heisst im Hebräischen רבץ. Deuter. 22, 6. Wir würden folgende Erklärung dieses allerdings sehr schwierigen Satzes vorschlagen; der Geist Gottes, רוח אל', Gott selbst, da im alten Testament Gott auch רוח heisst, schwebte über der Materie. (Raschi) Da der Geist in der Materie noch nicht thätig war, schützte sie Gott vor dem Zerfall. רחף bedeutet nach der hierher gehörigen Stelle, Deuter. 32, 11, vor Gefahr schützen.

„Ein geschaffenes Chaos, sagt Dillmann,[1]) ist ein Unding. Ist einmal der Begriff eines allmächtigen Gottes dahin ausgebildet, dass er auch als Urheber des Stoffes gedacht wird, dann muss folgerecht die Verwendung eines Chaos in der Schöpfungsgeschichte aufhören, denn ein solcher Gott wird nicht erst den Stoff, dann die Form schaffen, sondern beide zugleich“. Was folgt nun aus diesen unzweifelhaft richtigen Sätzen? Angenommen, es ergäbe sich daraus mit Dillmann, dass die Materie, als Chaos unerschaffen sei, so wäre für unseren Fall, beim Seelenchaos, nichts gewonnen. Die Seelen heissen רוח אל׳, sie sind also durch Gott entstanden, von ihm geschaffen und das „Unding“ eines geschaffenen Chaos wäre also keineswegs beseitigt. Aber auch in Betreff der Materie ist der Schluss, wonach dieselbe als unerschaffenes Chaos von Uranfang vorhanden war, mit dem biblischen Gottesbegriff unvereinbar, und Dillmann selbst muss zugeben, dass auf Grund des biblischen Gottesbegriffes[2]) „die Welt auch ihrem Stoffe nach, im göttlichen Willen ihren Möglichkeits- und Daseinsgrund haben müsse.“ Es kann also, nach u. A. nur gefolgert werden, dass die erste Schöpfung kein ungeschiedenes Chaos war, das man fälschlicherweise aus den Kosmologieen der anderen Völker in die biblische Schöpfungsgeschichte hineingetragen hat, sondern Erde, wie es in der Schrift ausdrücklich heisst: ארץ, Erde in ihrer gegenwärtigen, festen, unchaotischen Gestalt. Die Erde wurde zuerst geschaffen, nicht allein als Substrat, sondern auch als Sitz und Aufenthaltsort der folgenden Geschöpfe.

Aus dem bisher Gesagten kann nun soviel mit Sicherheit festgestellt werden, dass erstens die Materie ohne Hinzutritt eines neuen Prinzips die organische Welt aus sich nicht hervorbringen kann, dass somit, wenn letztere aus der Materie hervorgehen soll, diese ein solches Prinzip erhalten muss; und dass ferner dieses Prinzip nicht schon vor der Schöpfung vorhanden sein könne, weil in diesem Falle die Sechstageschöpfung unnöthig wäre, dass also erst in dem Schöpfungsakte die Bedingung und Möglichkeit zur Entstehung des mannigfachen, nach Form und Inhalt verschiedenen Lebens liegen müsse.

---

[1]) Comm. z. Genesis Einl.

[2]) Ibid.

Dieses Schaffen und Erzeugen der Organismen kann aber auch nicht in einem momentanen Hervorgehen aus der Materie bestehen, dem ein unveränderliches Sein folgen würde, wie etwa dem Bilden des Künstlers. Die geschaffenen Organismen sollen ja gedeihen, sich entwickeln und fortpflanzen, sollen also im jedem Momente ihres Seins immer neu werden, was schon im V. היה liegt. Dieses sagt aber, dass, da die Materie dieses stete Werden im Sein nicht selbstthätig bewirken kann, dasjenige Prinzip, welches das Hervorgehen der Organismen ermöglichte, der Materie während der Schöpfung und durch dieselbe immanent geworden und in ihr als belebende und erhaltende Kraft, als Seele, fortthätig ist. Es ist also anzunehmen, dass die Schöpfung nicht blos Direktive und Wegweiser ist, wie sich die Materie gestalten soll, sondern in der Schöpfung und durch dieselbe kommt ein Prinzip in die Materie, welches dieselbe nach dem Willen des Schöpfers gestaltet und organisirt, und in ihrer Organisation erhält.

Die nächste Frags ist nun die: Was haben wir als dieses Prinzip, das mit der Schöpfung in die Materie kommt, zu denken. Wir wissen zwar, dass es der Materie nicht eigentümlich, dass es von ihr verschieden ist, aber wir wissen nicht, was es an sich ist, woher dasselbe stammt, wie es in der Materie lokalisirt ist. Wir kennen nicht die Art und Weise seiner Verbindung mit der Materie und seiner Thätigkeit in derselben. Damit sind wir bei unserer eigentlichen Aufgabe angelangt, das eigentümliche Wesen dieses Prinzips, der Seele, näher zu bestimmen.

Die folgende Darlegung nun, da sie den gesammten Inhalt der Entwickelung und Thätigkeit der Seele umfassen soll, muss ebenfalls vom Schöpfungsbericht ihren Ausgang nehmen, und von hier aus Entstehung und Ursprung der Seele erklären und fortschreitend zu den psychischen Benennungen der Schrift aus der Grundbedeutung derselben ihr Wesen erfassen und endlich aus den sonstigen psychischen Aussagen der Schrift die Art und Weise ihrer Thätigkeit und ihr Verhältnis zur Materie feststellen.

Capitel II.

Die Frage lautet also: Was haben wir als das thätige, in der trägen, unbelebten Materie wirkende Prinzip zu denken.

Die zunächst liegende Antwort wäre die, dass man sagt, da Gott sämmtliche Organismen und mithin alles Leben durch seinen Ausspruch erzeugt und dieselben nach seinem Willen und Plane aus der Materie hervorgehen, da sonach alles Schaffen, Bilden, Gestalten und Beleben auf Gott zurückgeführt werden muss, Gott selbst es ist, der die Materie formt und belebt und in der Belebtheit erhält. Nach dieser Annahme müsste natürlich von einer von Gott existenziell verschiedenen und selbstthätigen Seele abgesehen und alles zum Vorschein kommende Leben als Aeusserungen des göttlichen Wesens betrachtet werden.

Diese Annahme ist aber vom biblischen Standpunkt aus ohne weiteres zu verwerfen. Gott ist der Erzeuger der Seelenkräfte, ist aber nicht sie selbst. Gott erzeugt und erhält das Leben, aber dieses Leben ist nicht Gott. Dieses beweist, abgesehen von der durchgängigen Unterscheidung zwischen Gott und Welt, zwischen Schöpfer und Geschöpf, die im a. T. vorherrschend ist, der ganze Schöpfungsakt und die Art desselben. Gott spricht sein „Es werde“ nach aussen hin, zu der ausserhalb befindlichen Materie. Die Schöpfung, das „Werden“, vollzieht sich also ausserhalb und räumlich getrennt von Gott. „Die Schöpfung[1]) geht nicht durch das blosse Denken hervor“, sagt Dillmann, „was ein Ineinander von Schöpfer und Geschöpf bedeuten würde.“ Zwar vollzieht sich die Schöpfung nach dem Willen und Ausspruch Gottes, aber doch selbstständig und unabhängig von ihm, so dass Gott die hervorgegangenen Geschöpfe sich objectiv vergegenwärtigt und sieht, „dass sie gut seien“, das heisst, dass sie sich nach seinem Willen und Plane gebildet haben.

Ist nun nach all dem eine Seele anzunehmen, die von Gott

---

[1]) Vgl. Dillmann Com. z. Gen. Hirsch Pent. z. St.

verschieden ist, und entsteht diese Seele erst bei der Schöpfung der Organismen und wird die Entstehung der Seele im Schöpfungsberichte nicht erwähnt, so ergibt sich als einzig richtige Annahme, dass das göttliche Schöpfungswort, das „fiat", nicht ein einfacher Befehl an schon vorhandene Stoffe und Kräfte, sondern die vollziehende, schaffende Seele selbst ist. „Durch das Wort Gottes ward der Himmel gebildet", oder „Gott spricht und es wird." Es[1]) ist also das Wort, durch welches Gott schafft.

Das Wort, welches Gott zur Erschaffung der verschiedenen Organismen spricht, ist kein flüchtiger Schall, sondern „Er[2]) sendet seinen Spruch zur Erde, und gar schnell läuft sein Wort."[3]) Dieses Wort ist etwas bleibendes, wirkendes und seine Wirkung entspricht dem in demselben ausgesprochenen Befehl, also dem Inhalt desselben. Zur Organisation der Materie gesprochen, durchdringt es dieselbe und wird zu einem, thätigen, schaffenden, die an sich bewegungslose und träge Materie gestaltenden und organisirenden Seelenprinzip.

Das Schöpfungswort ist nicht blos die Willensäusserung Gottes, da ja im ganzen a. T. niemals von einem Schaffen durch den Willen Gottes die Rede ist, was bei dem biblischen Gottesbegriff zu erwarten wäre, da Gott durch seinen Blick, ohne zu sprechen „die Erde wankend, Berge erzittern macht". (Habakuk 3) Gott bringt also jede Veränderung in der bereits geschaffenen Welt, durch sein blosses Wollen hervor, während die Schöpfung und Erzeugung eines neuen Wesens immer durch Sprechen zu Stande kommt. Die tote, bewusst- und empfindungslose Materie ist nicht fähig, den Willen Gottes zu erkennen, um sich nach demselben zu gestalten. Dieselbe muss erst belebt, empfindsam werden, was aber nur durch die Vereinigung mit dem Lebensprinzip, mit der Seele, möglich ist. Wenn Dillmann[4]) sagt: „Er, Gott, bringt die Welt nicht durch blosses Denken hervor, was ein Ineinander von Gott und Welt voraussetzen würde, sondern durch seinen Willen, dessen Aeusserung oder Bethätigung eben sein Wort ist", so glauben wir diesen Satz umkehren zu

---

[1]) Ps. 33, 6.

[2]) Vgl. Lotze Mikrokosmos Bd. 1 Seite 10.

[3]) Psalm 147. 15.

[4]) ibid.

müssen: Gott schafft nicht durch seinen Willen — wie er in der bereits geschaffenen Welt wirkt und waltet — denn dieses würde das Vorhandensein desjenigen, an das sein Wille gerichtet ist und das diesen Willen zu erkennen vermag, voraussetzen, sondern durch das Wort, welches seinen Willen ausführt.

Wir haben also zuerst negativ, durch die Unmöglichkeit einer anderen Erklärung, dann positiv, aus direkten Aussprüchen der Schrift, in denen es heisst, dass Gott durch sein Wort schaffe, und endlich aus der Thatsache, dass die Schöpfung durch das Sprechen und nicht durch das Denken und Wollen Gottes vor sich geht, nachgewiesen, dass nach biblischer Anschauung das Wort Gottes das organisirende, thätige Seelenprinzip ist. Wir könnten sonach darangehen aus seinem Ursprunge Art und Weise seiner Entstehung, seiner Thätigkeit darzulegen, kurz alle weiteren Fragen, die bei der Erkenntnis des Seelenbegriffes in Betracht kommen, zu beantworten.

Allein, neben dieser Anschauung von der Seele, wonach dieselbe das von Gott gesprochene Wort wäre, gibt es in der Schrift noch eine andere von dieser verschiedene Lehre der Schöpfung und des sie ermöglichenden Seelenprinzips. Nach dieser Lehre, die bis in die einzelnen Teile sich verfolgen lässt, ist dasjenige, wodurch die organische Welt erschaffen und belebt wurde der רוח. Geist, und also nicht das Schöpfungswort. „Durch seinen Geist ward der Himmel geformt.“ [Hiob 26, 3] also die Schöpfung des Himmels.[1]) Wenn Gott רוח und נשמה — wir werden weiter zeigen, dass diese zwei Benennungen gleichbedeutend sind — zu sich nimmt, stirbt Mensch und Tier.“ [Hiob 34, 13—15]. Vom Menschen noch ausdrücklicher „der Geist Gottes hat mich gemacht“. [Hiob 33, 4]. „Gott sendet seinen רוח und die Erde verjüngt sich.“ [Ps. 104, 29—30]. Ebenso die Schöpfung der Pflanzenwelt. Alle diese Schriftstellen deuten nun anscheinend darauf hin, dass nicht das Schöpfungswort, sondern רוח es ist, der allerdings auch von Gott stammt, durch welchen Gott die Welt erschaffen hat. Die Verschiedenheit in der Benennung des schaffenden Prinzips würde nun anscheinend auf die erwähnte und ausführlich widerlegte Ansicht

[1]) Hiob 34, 14—15. vgl. Ps. 104, 29 30.

Del. hinweisen, wonach diese beiden, der Logos und der רוח, zwar verschieden dennoch zur Schöpfung der Organismen mit thätig sind, indem רוח die eigentliche Seelenkraft, während das Schöpfungswort das Richtunggebende und sondernde des schon vor der Sechstageschöpfung vorhandenen רוח wäre. Dass dies nicht der Fall ist und dass demnach diese Frage in dieser Weise nicht zu lösen ist, haben wir gezeigt.

Es entsteht sonach die Aufgabe, durch eine genaue Untersuchung festzustellen, was רוח an sich ist, um so die Frage beantworten zu können, ob und in wiefern רוח verschieden ist vom Gottesworte, oder ob nicht alle zwei ein und dasselbe Wesen bezeichnen. Dieses kann aber nur in der Weise geschehen, dass man aus den biblischen Aussagen die Entstehung des רוח und die Art und Weise feststellt, um so aus dem Ursprung beider ihre Verschiedenheit oder Identität zu erkennen. Hierbei gilt es, zwei in der Schrift gegebene Thatsachen festzuhalten und in ihrer wahren Bedeutung zu erfassen. Für's erste, dass רוח von Gott geschaffen und hervorgebracht ist. Diese Thatsache hätte nun nichts Auffallendes an sich, da nach biblischer Anschauung alles von Gott geschaffen ist. Wichtig wird dieselbe aber, wenn die stehende, in der Schrift häufig wiederkehrende Bezeichnung des רוח als רוח אל׳ als Gottesgeist, in Betracht gezogen wird. Das Verhältniss des רוח zu Gott, seine Schöpfung und Entstehung durch Gott ist also nicht in derselben Weise gedacht, wie die der materiellen Welt. רוח ist nicht allein von Gott geschaffen, sondern ist geradezu der Geist Gottes, während bei der materiellen Welt, bei den Körpern, also נפש und בשר, diese Bezeichnung niemals vorkommt, obgleich dieselben auch von Gott geschaffen sind. Hieraus ergiebt sich aber, dass in der Schöpfung der materiellen Welt und der der Seelen und im Verhältnisse derselben zu Gott ein Unterschied bestehen muss. In der Thatsache der Schöpfung selbst kann dieser Unterschied nicht bestehen, wonach die materielle Welt geschaffen, während der Geist, die Seele der einheitliche Geist des göttlichen Wesens selbst wäre, dass also der Lebensgeist in den physischen Organismen der Geist Gottes wäre, da wir schon oben ausführlich gezeigt haben, dass die Organisations- und Lebenskräfte nicht

Gott selbst sein können.[1]) Der Unterschied kann aber auch nicht in der Unmittelbarkeit der Schöpfung bestehen, wonach die Körper mittelbar durch den Geist, während רוח von Gott selbst geschaffen ist, da der menschliche Organismus ebenfalls unmittelbar durch Gott gebildet ward.

Um aber diese zwei anscheinend sich wiedersprechenden Thatsachen, dass nämlich רוח trotz seiner Geschöpflichkeit und substantiellen Verschiedenheit von Gott 'רוח אל' der Gottesgeist heisst, und ebenso den Unterschied in der Schöpfung des רוח zu den anderen Geschöpfen zu erklären, müssen wir annehmen, dass רוח nicht allein von Gott geschaffen, sondern auch von Gott stamme. Während die Organismen durch das Gotteswort aus der Erde geschaffen sind, diese selbst entweder ein creatio ex nihilo, [Dogmatik] oder unerschaffen[2]) sind [Philo und mehrere Exegeten] keineswegs also aus Gott stamme, ist רוח ein Ausfluss, ein Herausschaffen aus dem ewigen, göttlichen Wesen. In diesem Sinne kann es auch Emanation, ein Mitteilen der aus Gott stammenden Kräfte an die Materie, genannt werden; nur darf dabei nicht an eine unfreiwillige, passive, durch Naturnotwendigkeit bedingte Emanation gedacht werden. Diesem widerspricht der Schöpfungsbegriff. Aber auch in dem Sinne, als lebte Gott oder ein Teil desselben in der Materie, kann, wie wir schon mannigfach gezeigt haben, nicht die Rede sein. Gott ist ja auch der Gott des רוח [Num. 16,22] also desjenigen Wesens, das nach der eigentlichen Emanationslehre Gott selbst wäre. Man kann also nur sagen: der רוח stammt von Gott und ist also der Geist Gottes, ein Ausfluss seiner Allmacht, aber er ist nicht Gott in dem Sinne, dass Gott selbst durch denselben in der Materie thätig wäre. Dieser רוח wird vielmehr im Momente seiner Schöpfung,· hier seines Hervorgehens aus Gott, ein individuell existirendes und je nach seiner Bestimmung selbsthätiges Wesen. In ihrer Existenz und Thätigkeit ist die Seele zwar von Gott abhängig, aber diese Abhängigkeit ist nur die Abhängigkeit der Kreatur vom Schöpfer,

---

[1]) Und abgesehen davon werden auch die Seelen als geschaffen gedacht und mit dem Attribut der Geschöpflichkeit bezeichnet.

[2]) Vgl. Dillmann, Com. z. Gen.

die Abhängigkeit des ganzen Universums vom allmächtigen Schöpfer und Lenker desselben, indem Gott dieselbe bestimmen kann, den einen Körper zu verlassen und sich einem anderen mitzuteilen und zu beleben. Die Belebung geschieht aber nicht infolge ihrer Abhängigkeit oder gar Verbindung mit Gott, als der Quelle alles Lebens, sondern infolge ihres eigentümlichen Wesens, welches im Beleben besteht.

Man hat das Wesen der Seele und ihr Verhältnis zu Gott häufig mit dem Lichte und den Strahlen desselben verglichen. Ausgehend von dem Bibelvers: „Ein Licht Gottes ist die Seele des Menschen", meint Kleimenhagen [1]) „Wie der Strahl ohne das Licht, von dem er ausgeht nimmer gedacht werden kann, so ist auch der Menschengeist ohne den ewigen Geist undenkbar. Wie der Strahl aber nimmer das Licht selbst ist, sondern nur ein schwacher aber zu selbstständiger Leuchte bestimmter Lichtteil, so ist auch der Menschengeist nimmer als der Gottesgeist in seiner Einheit zu fassen, sondern nur als der Abglanz des ewigen Geistes, der aber um so heller strahlt, je näher er der Urquelle ist". Was hier von der Menschenseele allein ausgesagt wird, muss nach unserer Ansicht von dem Seelenbegriff überhaupt ausgesagt werden, so weit es das Verhältnis zwischen Gott und Seele betrifft, da wir in dieser Hinsicht keinen Unterschied zwischen Menschen- und Nichtmenschengeist anerkennen. Was nun aber das Bild selbst betrifft, so enthält dasselbe zwar viel zutreffendes, aber es entspricht, u. A., nicht ganz dem thatsächlichen Verhältnis zwischen Gott und Seele, wie dasselbe nach der oben entwickelten und aus der Bibel geschöpften Darstellung sich ergibt. Die Strahlen sind in ihrer Thätigkeit des Leuchtens vom Lichte nicht zu trennen, vielmehr leuchtet das Licht eben durch seine Strahlen. Die Seele ist in ihrer Existenz von Gott verschieden, sie ist Geschöpf, und Gott lebt nicht durch die Seele in der Materie, sondern die von Gott geschaffene Seele lebt in der Materie und dieses Leben ist nicht derart von Gott abhängig, wie der Teil vom Ganzen, wie das Leuchten der Strahlen vom Licht.

Die klarste und zutreffendste Anschauung vom Verhältnis

---

[1]) Die Natur des Geistes S. 11.

der Seele zu Gott gewinnen wir aus dem Schöpfungsbericht selbst und zwar aus der Schöpfung des Menschen. Gott haucht dem Menschen einen belebenden Odem, wodurch der Mensch belebt wird. [Gen. 2, 7] Diese Thatsache erklärt nun das ganze eigentümliche Wesen der Seele. Sie entsteht durch einen Hauchungsakt und ist also ein Hauch Gottes. Der Hauch entstammt dem Hauchenden, ist aber weder der Hauchende selbst, noch ein Teil desselben in dem Sinne, dass die Summe oder Ganzheit des Hauchenden dadurch vermindert würde. Schreibt man dem Gehauchten, dem Hauch, reales Sein zu, so ist klar, dass derselbe unabhängig von dem Hauchenden fort existiren kann. Nimmt man ferner an, dass mit diesem realen Sein gewisse Grundeigentümlichkeiten und Thätigkeitsweisen verbunden sind und zwar so, dass dieselben sein eigenes Wesen ausmachen, dass dieselben von dem Hauch nicht getrennt werden können, ohne seine Existenz aufzuheben, so ist ebenfalls klar, dass dieser Hauch, hier die Seele, ihre Thätigkeit frei und unabhängig von ihrem Schöpfer fortsetzen kann. Allerdings reicht die Grundeigentümlichkeit und Thätigkeitsweise des רוח, des Hauches, nicht hin, die mannigfachen und verschiedenen Formen und Gestaltungen hervorzubringen, denn רוח müsste ja nur gleiche Wirkungen und Gebilde erzeugen, da sein Wesen, mithin seine Grundthätigkeit überall dieselbe ist. Allein hier tritt die Schöpfung ein, durch welche diesem רוח neben seiner Grundthätigkeit neue Eigenschaften und Thätigkeiten anerschaffen werden. Diese Schöpfung ermöglicht es, dass die Seele zwar sämmtliche Organismen in derselben Weise belebt, da der Begriff des Lebens überall derselbe ist und überall nur das Grundwesen des רוח darstellt, aber neben und in dieser Belebung, erzeugt er die verschiedensten Organismen, erzeugt und bewirkt er die verschiedensten, den Organismen entsprechenden Erscheinungen. Dass die Seele den Menschen belebt, entspricht ihrem Grundwesen, dass der Mensch auch denkt, ist eine durch die Schöpfung der Seele eigentümlich gewordene Eigenschaft.

Wir werden weiter unten an der Hand der Schrift zeigen, welcher Unterschied zwischen der anerschaffenen, und der der Seele eigentümlichen Thätigkeit besteht. Dass nämlich die anerschaffenen Thätigkeiten, als Accidentien der Seele, auch

schwinden und aufhören, sich sogar in ihren Gegensatz verwandeln können, während die der Seele eigentümliche und ihr Wesen ausmachende Thätigkeit niemals aufhört, unsterblich ist.

Ist aber die Menschenseele ein Hauch Gottes und wird durch diesen Hauch der aus der Erde zusammengefügte unbelebte Körper belebt und erhalten, und ist der Hauch dasjenige, welches allen psychischen Erscheinungen im menschlichen Organismus zu Grunde liegt, so werden wir auch im Hauche Gottes den ganzen Seelenbegriff, also das ganze Lebensprinzip, sowohl bei Menschen, als auch bei Tier und Pflanzen annehmen müssen. Denn dass wir eine wesentliche Verschiedenheit zwischen der Seele des Menschen und der der nichtmenschlichen Kreaturen annehmen sollten, ist unstatthaft. Alle Seelen heissen רוח wie der Bibelvers ausdrücklich sagt[1]): „Ein רוח ist allen.“ רוח bedeutet aber, wie auch נשמה, Hauch, Atem und deutet also auf seine Entstehung durch Hauchen, Atmen. Und abgesehen davon heissen alle רוחות, sowohl beim Menschen als bei Tier und Pflanzen רוח אל׳, was auf ihre Abstammung von Gott hinweist.[2])

Aber wenn im Wesen der Seele demnach auch kein Unterschied anzunehmen ist, sondern sowohl Menschen- als auch Tier- und Pflanzenseelen Hauch Gottes sind, so ist doch ein Unterschied in dem Akte, durch welchen die רוחות gehaucht werden. Die Menschenseele wird direkt eingehaucht, eingeblasen, nachdem der Körper durch Gott zusammen gefügt war.[3]) Anders verhält es sich mit den Tier- und Pflanzenseelen. רוח entsteht überhaupt nicht durch direktes Hauchen, durch Einblasen, sondern im ganzen alten Testament wird רוח als ein während des Sprechens und mit demselben entströmender Lufthauch gedacht. רוח heisst der Hauch des Sprechens, in weiterer Folge in vielen Fällen das Sprechen selbst, wo der Inhalt des רוח durch den Inhalt der gesprochenen Worte bestimmt wird. So heissen leere Worte, die nur Hauch ausströmen lassen, ohne jeglichen Gehalt,

---

[1]) Dieses gegen Del. der zwischen Menschen,- Tier- und Pflanzenseele dahin unterscheidet, dass erstere Gott entstammt, während letztere Naturseele ist.

[2]) Kohelet 3, 19.

[3]) Vgl. Gen. 2, 7.

רוח. „Wird [1]) denn der Weise wissentlich רוח antworten.“ Ebenso [2]) „der Frevler stirbt durch רוח seiner Lippen“, für „durch das Sprechen seiner Lippen“, wie die Targumim richtig übersetzen. Am bedeutendsten und für die Erkenntnis des רוח am wichtigsten ist folgende Stelle „Durch [3]) das Wort Gottes sind die Himmel entstanden, und durch רוח seines Mundes ihr ganzes Heer.“ רוח ist hier unzweifelhaft gleichbedeutend mit דבר, dem Schöpfungsworte und erklärt nur näher, in welcher Weise das Wort als Schöpfungsprinzip thätig ist. Indem der Psalmist nun für דבר רוח setzt, sagt er zugleich, dass der im Worte entströmte רוח das Thätige, Ausführende, die Seele ist.

Damit wären wir aber an den Punkt angelangt, den wir uns zum Ziele dieser unseren Untersuchung gesetzt haben: nämlich inwiefern רוח von dem Schöpfungsworte, das wir als Schöpfungsprinzip erkannt hatten, verschieden ist. Aus dem bisher Gesagten geht aber als feststehend hervor, dass רוח der Lebensgeist, רוח אל׳, der Gottesgeist, mithin aus Gott entstanden ist. Diese Entstehung hat sich uns ferner als Hauchungsakt gezeigt. Ebenso haben wir gezeigt, dass dieser Hauchungsakt, wenigstens bei der Nichtmenschenseele kein direkter ist, sondern nur im Sprechen besteht, dass רוח mithin ein während des Sprechens und mit demselben entströmter Hauch ist. Dieses sagt aber, dass das Wort und der רוח Gottes nicht verschieden, sondern identisch sind, wie sie der oben erwähnte Vers ausdrücklich als solche fasst. רוח bedeutet das Grundwesen, die in den verschiedensten Organismen sich gleichbleibende Thätigkeit des Seelenprinzips, während das ihn begleitende und ermöglichende Schöpfungswort den mannigfachen und verschiedenen Inhalt desselben bestimmt, so dass רוח die verschiedenen Organismen erzeugt und bildet. רוח ist also das Seelenprinzip. In ihm liegt die allgemeine Ursache des Lebens. Wodurch aber belebt dieser רוח? Was ist die Grundthätigkeit dieses רוח? Worin haben wir Wesen und allgemeinen Begriff des von רוח erzeugten Lebens zu erkennen?

---

[1]) Hiob 15, 2.
[2]) Jes. 11, 4.
[3]) Ps. 33, 6.

Die Beantwortung dieser Frage gibt uns die Bibel selbst, indem sie gleich zu Anfang der Schöpfung erklärt: „Die Erde (Materie) war unbewegt und empfindungslos [תהו ובהו], während der רוח Gottes oberhalb derselben schwebte.“ Die Seelenkräfte waren also in der Materie noch nicht thätig. Die Materie ist also ohne רוח unbewegt und empfindungslos. Durch רוח wird die Materie bewegt und mit Empfindungsvermögen ausgestattet, also belebt. Der Begriff des Lebens besteht also in der Bewegung und Empfindung. Diese zwei werden wir also als die Grundthätigkeiten der Seele betrachten müssen, da dieselben durch רוח in die Materie kommen.

Ohne רוח ist die Materie stumm דום,[1]) welches Wort im Hebräischen sowohl die Empfindungslosigkeit als auch die Bewegungslosigkeit, die zwei Begriffe des Todes, in einem zusammenfasst und ausdrückt.

Noch deutlicher geht dieses aus der Etymologie und dem stehenden Gebrauch des רוח in der Schrift hervor. רוח bedeutet, wie das griechische *πνεῦμα*, hauchen, wehen, bewegen, erregen. In weiterer Folge heisst רוח die alles bewegende Luft,[2]) sowohl das leise Lüftchen,[3]) als auch Wind und Sturm. Ebenso heisst die Empfindung ריח = רוח. Es muss nun ohne weiteres angenommen werden, dass, da alles in der äussern, leblosen Natur Bewegende mit demselben Ausdruck bezeichnet wird, wie das im Innern der Organismen Thätige und Belebende, auch letzteres, das Seelenprinzip, als Bewegung gedacht wird, wodurch die an sich träge und empfindungslose Materie bewegt, belebt wird.

Es ergibt sich nun aus dem Bisherigen folgende Anschauungsweise über die Thätigkeit der Seele und ihre Thätigkeit in der Materie. Wenn Gott spricht: „Die Erde bringe Pflanzen hervor“, so „sendet[4]) er seinen Spruch zur Erde (Materie), und gar schnell läuft sein Wort.“ Dieses Wort, das zugleich die bewegende, die träge und tote Erde in Leben umsetzende Kraft

---

[1]) Habakuk 2, 19. Stumm דומם ist im Hebräischen gleichbedeutend mit tot. Vgl. Ps. 44, 17.

[2]) Wir haben schon darauf hingewiesen, dass alle רוח also auch רוח als Wind von Gott stammend gedacht werden. Wir verweisen als Beleg für diese Behauptung unter Anderen auf Jes. 40, 7. 59, 19.

[3]) Hiob 41, 8. [4]) Ps. 147, 15.

ist, führt den Befehl Gottes aus nach dem in demselben ausgesprochenen Willen Gottes, und es lässt somit aus der Erde Pflanzen hervorgehen, so dass „das Aussehen[1]) der Erde sich verjüngt".

Es ist aber damit nicht gesagt, dass alle רוחות, die durch das Sprechen Gottes entstehen, sich der Materie mitteilen und Organismen erzeugen und beleben. רוח existirt auch körperlos als Wind, der auch der Geist Gottes ist, und der Bote Gottes genannt wird. „Er[2]) macht zu seinen Boten die Winde." Als Seele erscheint רוח in den organischen Körpern nur, wenn er von Gott dazu bestimmt wird.[3]) Es ist also falsch, von einem wesentlichen Unterschied zwischen den verschiedenen Seelenwesen, wie Menschen-, Tier- und Pflanzenseele zu sprechen, vielmehr sind alle Seelen רוח. „Ein רוח ist allen".[4]) Alles Leben ist Bewegung und dieselbe begleitendes Empfinden. Die Unterschiede, die sich in den Lebensäusserungen der verschiedenen Organismen zeigen, beruhen nicht auf der Seele, auf רוח, als solcher, sie sind nur Attribute derselben. Die Pflanzenwelt lebt gerade so, wie alle anderen organischen Gebilde, wenn man den Begriff des Lebens in seiner einfachsten Bedeutung, wie er sich aus dem Wesen des רוח ergibt, also als Bewegung und Empfindung, fasst. Auch die Pflanzenwelt geht ja durch denselben רוח hervor und ist von demselben in ihrer Existenz bedingt, wie die anderen Organismen. Es lebt das ganze sichtbare Universum.[5]) Es lebt der im Kreislauf sich bewegende und stets wiederkehrende Zeitmoment.[6]) Ebenso lebt in der Pflanzenwelt der wachsende Dornstrauch,[7]) die aus der Erde hervorquellenden Gewässer.[8]) Dagegen stirbt der Baum, wenn seine Wurzel altert und nicht mehr lebensfähig ist.[9]) Tot ist ferner das unfruchtbare Land.[10]) Das fruchtbare Land stirbt, wenn es nicht bebaut wird und kein Gedeihen darauf möglich ist.[11]) Ueberhaupt ist alles tot, sofern ihm nicht רוח innewohnt.[12])

Worin das Leben der Pflanzenwelt besteht, kann nach dem Gesagten nicht mehr zweifelhaft sein. רוח bewegt die

[1]) Ps. 104, 30. [2]) Ps. 104, 4. [3]) Ezechiel 37, 5. [4]) Kohelet 3, 19.
[5]) Dan. 12, 7. [6]) Gen. 18, 10. vgl. Dillm. Hirsch z. St. Gesenius sub חיה.
[7]) Ps. 58, 10. [8]) Gen. 26, 19 Dillm. z. St. [9]) Hiob 14, 8.
[10]) Jerem. 2, 6. [11]) Gen. 47, 19. [12]) Habak. 2, 19.

Materie, dass sie nicht תהו ist und stattet sie mit Empfindungsvermögen aus, dass sie nicht בהו und דום ist. Diese Bewegung ist nun aber nicht wie die Bewegung des רוח als Wind, eine äussere, sondern da das Seelenprinzip der Materie innewohnt und sie durchdringt, eine innere Bewegung, welche sich im Gedeihen und Wachsen und fernerhin als Empfindung äussert. Dass das Universum Empfindung besitzt, geht aus allen Schriftstellen hervor, wo die Himmel, Sterne, Berge, Flüsse das Erscheinen Gottes wahrnehmen. [U. A. Hab. 3].

„Der Schrift ist der Begriff einer anima vegetativa fremd", sagen wir zwar auch mit Del., da nach unserer Ansicht es keine verschiedenen Seelengattungen gibt und mithin auch keine von den andern Seelen verschiedene anima vegetativa. Wenn aber Del. ferner behauptet: „An den Pflanzen erkennt die Schrift zwar Leben an, aber keine Seele",[1]) so behaupten wir dagegen, dass, da wie wir gezeigt haben רוח, das Seelenprincip, auch den Pflanzen zugeschrieben wird, da ferner alles Leben unzweifelhaft von einer Seele ausgehen muss, dieselben wohl beseelt sind.

Capitel III.

Was nun die Materialität oder Immaterialität der Seele betrifft, so lässt sich aus dem a. T. weder die eine noch die andere Annahme begründen, vielmehr scheint uns R. Wagner vollkommen Recht zu haben, wenn er sagt:[2]) „Die Schrift fordert keine immaterielle Seele. Materiell und immateriell sind Schulbegriffe, um die Seelensubstanz in ihrer, vom materiellen phänomenalen sterblichen Leib verschiedenen Existenz zu bezeichnen." Die Seele ist ein Gotteshauch, welcher mit oder ohne Körper existirt und sich bewegt. Als Hauch ist die Seele zwar das feinste, mit den Sinnen nicht wahrnehmbare Ding, was aber noch nicht sagt, dass sie auch immateriell ist. Es scheint im Gegenteil, wenn man unter materiell raumerfüllend versteht, dass die Seele materiell ist, was

---

[1]) Del. b. Psycholog. S. 154.
[2]) Kampf um die Seele S. 114.

schon aus ihrer Thätigkeit als bewegendes Subjekt erhellt, sowohl in der äussern Natur als Wind, wie in der inneren als Belebungsprinzip. Ganz deutlich aber geht aus Hiob 41,8 hervor, dass רוח raumerfüllend ist:

Ebenso wenig lässt sich über alle andern Substanzbestimmungen der Seele etwas bestimmtes feststellen. Wenn Zeller sie als feuerartigen Lufthauch bezeichnet, so können wir in der Schrift keine Stelle für diese Annahme finden. Es liesse sich eher das Gegenteil beweisen, nämlich dass die Seele ein feuchter Lufthauch ist. Da alles Gedeihen, Entwickeln, wie auch alle Geistesthätigkeiten von der Seele bedingt sind, und da ferner die Feuchtigkeit Zeichen sowohl der Lebensfähigkeit als auch der ungeschwächten Geistes-[1]) und Denkkraft ist, so zeigt dies eher, dass die Seele nicht als trockener oder gar feuerartiger Lufthauch gedacht wird, da in diesem Falle die Trockenheit das Zeichen derselben sein müsste.

Bevor wir zu den andern psychischen Erscheinungen des Lebens übergehen, wollen wir noch den Begriff נשמה, welcher in der Schrift mannigfach vorkommt, feststellen. Nach Beck[2]) ist „Neschomah“ eine specifische Bezeichnung des menschlichen Seelenlebens in seinem Unterschied vom tierischen.“ Die Stellen Gen. 7,22, Hiob 34,14 u. a. zeigen aber deutlich, dass auch die Tiere durch נשמה leben.[3]) Ist aber nun auch unzweifelhaft, dass auch die Tiere durch נשמה leben, so zeigt sich andererseits doch ein Unterschied zwischen נשמה beim Menschen und der bei den Tieren. Während es von Menschen heisst, die נשמת שדי [4]) hat ihn belebt, dass also auch נשמה in derselben Weise von Gott abhängig ist, wie רוח heisst es von der נשמה bei den Tieren niemals, dass sie נשמת שדי ist. Ebenso kommt נשמה in der Schrift niemals vor bei der Pflanzenwelt, obgleich רוח von denselben ausgesagt wird. Dass aber רוח und נשמה nicht zwei verschiedene Wesen bezeichnen, beweisen die vielen Stellen, in denen sie synonym sind, wie sie auch beide Gen.

[1]) „Seine Feuchtigkeit wich nicht“ heisst, er besass die ganze Geisteskraft. Deuter. 34, 4.

[2]) Umriss der biblischen Psychologie S. 9 Anm.

[3]) Vgl. Dillm. Com. zur Genesis S. 54.

[4]) Hiob 33, 4.

7,22 zu einem Begriff vereinigt sind. Dieses führt uns auf den Schluss, dass beide רוח und נשמה, zwar ein und dasselbe Wesen bezeichnen, aber nach verschiedenen Thätigkeitsweisen.

Wir haben gesehen, dass רוח einen bewegenden Lufthauch bezeichnet. Dieser רוח entsteht, wie wir ebenfalls gesehen, aus dem Munde, wie auch immer vom רוח als einem aus dem Munde stammenden oder in demselben sich befindenden Hauch gesprochen wird. [Vgl. Hiob 15, 31. Ps. 135, 17. Jes. 19, 3. Hiob 15, 13. Ps. 33, 30.] Dieses stimmt mit unserer obigen Erklärung des רוח als eines, während des Sprechens entstehenden Hauches. Die Bewegung des רוח, die zu seinem Wesen gehört ist eine selbstthätige, d. h. רוח wird nicht bewegt, sondern bewegt sich selbst. רוח entsteht nicht durch ein Hinausblasen aus dem Innern des Menschen, sondern er bewegt sich selbst während des Sprechens aus dem Innern heraus. נשמה dagegen wird gehaucht, geblasen, geatmet. [Gen. 3,7.] נשמה entsteht nicht durch den Mund, sondern durch die Nase. Dieses bestätigt auch die Etymologie. נשם = נשף aus denen נשמה gebildet ist, bedeuten, durch Blasen in Bewegung setzen. Es liegt hier die Anschauung zu Grunde, dass רוח als Hauch nicht bewegt wird, sondern sich selbst bewegt. „Nicht[1]) beherrscht der Mensch seinen רוח, um den רוח einzuschliessen.“ Das Seelenprinzip der nichtmenschlichen Kreaturen entsteht durch den Schöpfungsspruch, der רוח entäussert sich selbstthätig und heisst deshalb רוח. Die Seele des Menschen entsteht durch Einblasen und heisst in Bezug auf ihre Entstehung נשמה. „Die[2]) נשמת שדי hat mich belebt.“ Diese selbe Seele, die in Rücksicht auf ihre Entstehung נשמה heisst, ist in ihrer selbstthätigen, von ihrem Ursprung unabhängigen Existenz und Bewegung רוח; wogegen sie bei Tier und Pflanze auch in Rücksicht auf ihre Entstehung רוח ist. Das Leben aber, welches von der Seele ausgeht, äussert sich ebenfalls in zwei verschiedenen Weisen; als Leben, als Selbstbewegung, als רוח und im Atmen, נשם, also ein Hinausbewegen von Luft, als Beweis des Vorhandenseins, einer Seele. In dieser letztern Hinsicht

---

[1]) Kohelet 8, 8.

[2]) Hiob 33, 4.

heisst die Seele 'נשמ da die Seele nach dem Atmen, durch welches ihr Vorhandensein manifestirt wird, benannt wird. Soll das Atmen, also das Bewegen des Lebenshauches direkt und ausdrücklich auf רוח zurückgeführt werden, so heisst es נשמת רוח, das Hinausblasen des רוח. Während also רוח die Seele in ihrer Selbstbewegung bezeichnet, also das gesammte Leben, das in seiner Existenz von רוח abhängig ist, bezeichnet נשמה dieselbe Seele für's erste im Momente ihrer Entstehung durch Einhauchen, was beim Menschen ihre Entstehungsweise andeutet. Ferner aber heisst jede Lebensäusserung, durch die das Vorhandensein der Seele bezeugt wird und die, wenn sie selbstthätig geschieht ohne Einwirkung des Menschen, wie das Entströmen von Lufthauch während des Sprechens, רוח genannt wird, wenn sie durch Einwirkung des Menschen geschieht, wie das Atmen bei Tier und Mensch נשמה.

Capitel IV.

Die Seele ist nach allem Bisherigen ein leerer bewegter und bewegender Lufthauch. Bei den nichtmenschlichen Organismen entsteht dieselbe durch einen Sprechungsakt Gottes, durch Hauchen und Ausströmen von Lebensgeist, also רוח אל', bei den Menschen durch Einblasen נשם. ויפח und ist also נשמת שדי.[1] Die eigentümliche Thätigkeit der Seele, des רוח, und mithin der eigentliche allgemeine Begriff des Lebens, ist Bewegung. רוח bewegt sich selbst und in seiner Bewegung die anorganische Natur als Wind, רוח, und belebt, bewegt, als Seele die Organismen. Indem er die Organismen belebt, erregt er gleichfalls als Empfindung ריח = רוח,[2] welches im biblischen Sinne auch zur Bewegung gehört, da es von רוח ausgeht.[2] Die Seele äussert sich teils im Sprechen, Hauchen רוח, teils im Ausblasen von Luft. Atmen, נשם = נשמה. נשף. erhält gewisse unterscheidende Attribute durch die Schöpfung, durch das

---

[1] Hiob 33, 4.

[2] Carus, Geschichte der Psychologie S. 64; vgl. auch Jerem. 18, 11, wo ריח für Empfindung steht.

Sprechen Gottes, durch welches sie einen bestimmten Inhalt bekommt, der sich in der Organisation der verschiedenen Organismen geltend macht.

Diese Thätigkeit des רוח erklärt aber noch nicht alle diejenigen Erscheinungen, die wir die psychischnen nennen. Das Leben besteht nicht allein in Bewegung und Empfindung, es kommt noch die ganze Summe von Tätigkeiten und Funktionen des tierischen Organitmus hinzu, die zwar alle die Bewegung und Empfindung, also das seelische Leben voraussetzen, aber nicht es selbst sind. Hier muss unzweifelhaft ein neues Moment hinzukommen, durch welches alle diese von רוח allein nicht herzuleitende Lebensäusserungen erzeugt und geweckt werden. Da diese Letztern in der Schrift stets mit נפש in Zusammenhang gebracht werden, so müssen wir annehmen, dass נפש dieses Moment ist, durch welches dieselben entstehen und in welchem sie ihren Sitz haben.

Ueber die Art und Weise nun, wie dieselben in נפש entstehen und in welchem Verhältnis dieselben und überhaupt נפש zur Seele steht, lässt sich erst etwas Bestimmtes aussagen, wenn wir wissen, was נפש ist ob und inwiefern es von der Seele רוח verschieden und vor allen Dingen, ob es ein substantielles, reales Ding, oder vielleicht nur Benennung der im tierischen Organismus zum Vorschein kommenden Lebensäusserungen ist. Die Erklärung des נפש, nach seiner sachlichen wie etymologischen Bedeutung ist nun unsere nächste Aufgabe.

Der LXX zufolge ist נפש ψυχή, also Atem, Hauch, Odem,[1]) dann dasjenige, dessen Existenz durch den Atem bezeugt wird, also Leben, Seele, wie wir schon bei נשמה derselben Anschauungsweise begegneten, dass nämlich der Atem Seele genannt wird, da derselbe das Vorhandensein der Seele anzeigt. Nach Vorgang der LXX wird נפש allgemein mit Seele übersetzt, nur darin sind die biblischen Psychologen nicht einig, ob diese נפש-Seele von רוח verschieden ist. Nach manchen ist נפש nur ein anderer Name für רוח und נשמה,[2]) während andere

[1]) Von ψυχειν-ψυγειν atmen, hauchen.

[2]) Hamburger. Real-Encyclopädie des Judent. 419. Vgl. Kleimenhagen, „Die Natur d. Geistes" S. 32.

es für ein drittes, sowohl von רוח als auch vom Körper verschiedenes halten.[1]) Nach einer dritten Ansicht ist „die Menschenseele [נפש] ursprünglich und wesentlich weder ein überirdisches Geisteswesen noch ein irdisches Sinneswesen, sondern geschaffen durch das überirdische Einwehen des göttlichen Lebensgeistes in den körperlichen Stoff, vereinigt sie in ihrer Odemsthätigkeit ein Doppelleben, überirdisch-geistige Lebenskraft in sinnlicher Lebensform und Wirksamkeit“.[2]) נפש wäre sonach ein aus dem Zusammenwirken der Seele und des Stoffes hervorgegangenes nach beiden Richtungen hin, nach der geistigen wie nach der sinnlichen, tätiges Prinzip.

Was nun die Etymologie von נפש betrifft, so zeigt eine nähere Betrachtung, dass dieselbe die Erklärung von נפש als Atem und daraus als Seele keineswegs genügend begründet, dass sich dieselbe nur auf Vermutung stützen kann,[3]) welche aber in Anbetracht der Thatsache, dass נפש im a. T. besonders in den älteren Schriften desselben, niemals oder nur in ganz seltenen Fällen in[4]) der Bedeutung von Atem vorkommt, dass also die etymologische Vermutung durch den stehenden Gebrauch

[1]) Die aus griechischen Elementen aufgenommene Trichotomie; vgl. Del. b. Psychol. S. 64–69.

[2]) Beck, Umriss der b. Psychol., S. 8.

[3]) Denn die Erklärung der נפש als Transcription von נפש-נשף [vgl. Hamburger, Real-Encycl. d. Judent. S. 419] kann doch nur als wissenschaftliche Vermutung gelten. Und ebenso die in Gesenius' Wörterbuch aufgenommene Erklärung, wonach נפש [Wg. פש ausdehnen] von der Ausdehnung der Lunge während des Atmens benannt sei. Im Aegyptisch-arab. soll Lunge فَشَّة Lunge heissen. נפש würde also bedeuten: das die Lunge Ausdehnende, der Atem. Diese an sich weit hergeholte Etymologie ist aber, abgesehen von der Thatsache, dass נפש in der Schrift nicht Atem heisst, schon deshalb unwahrscheinlich, weil das Atmen im a. T. niemals mit der Lunge in Zusammenhang gebracht wird. Lunge wird merkwürdigerweise im ganzen a. T. nicht erwähnt.

[4]) Jes. 3,20 heisst בתי נפש nicht Riechfläschchen, sondern, wie der Zusammenhang zeigt, ein Schmuckgegenstand zur Verschönerung des Körpers, unser „Corsett“. Dagegen scheint Hiob 41,13 נפש thatsächlich Atem zu bedeuten. Allein diese eine Stelle kann schwerlich für ein in der Schrift so häufig vorkommendes Wort massgebend sein, besonders da diese Stelle auch nach unserer folgenden Erklärung zu verstehen ist.

dieses Wortes nicht begründet ist und somit ihre wissenschaftliche Berechtigung verliert. Die Erklärung der נפש auch als Atem könnte nur dann angenommen werden, wenn es zweifellos feststände, dass נפש, Seele bedeutet. In diesem Falle könnte man nach Analogie von רוח und נשמה, bei denen der Atem und Seele gleich benannt sind, נפש auch als Atem erklären. Dass aber auch letzteres nicht der Fall ist, dass nämlich נפש gar nicht Seele bedeutet, wollen wir durch eine kurze Zusammenstellung der wesentlichen Aussagen, welche die Schrift in Betreff נפש im Vergleich zu denjenigen der רוח und נשמה enthält, nachweisen, woraus sich uns aber auch die richtige Bedeutung des Wortes ergeben wird.

Durch רוח ward die ganze sichtbare Welt erschaffen und belebt und in ihrer Organisation und Belebung erhalten, was aber niemals von נפש gesagt wird.

רוח und נשמה sind רוח אל und נשמת־שדי, stammen also von Gott, der Quelle alles Lebens, nicht aber נפש.

רוח und נשמה[1]) sind רוח חיים und נשמת חיים das Leben geht von ihnen aus, sie sind Ursache desselben, erzeugen es, was aber niemals von נפש gesagt wird. נפש ist nicht נפש חיים, sondern נפש חיה eine lebendige נפש, das Leben ist accidenz derselben. Während also רוח und נשמה das Leben erzeugen, ist und wird נפש lebendig.

Wenn[2]) רוח und נשמה den Körper verlassen, stirbt derselbe, niemals wird dieses von נפש gesagt.

Es existirt in der Schrift auch רוח ohne Körper, nicht aber נפש.

Umgekehrt wieder kann נפש anschaulich gemacht, gezeigt werden, [Jerem. 38, 17] kann berührt werden, Num. 19, 13, kann auch anderes berühren Lev. 22, 4, u. s. w. nicht aber רוח und נשמה, die unwahrnehmbar sind.

נפש wird geschwächt durch Fasten, Ps. 35,13, wird krank

[1]) Vgl. Del. S. 66.

[2]) Gen. 35, 18 beweist nichts gegen diese Behauptung, da hier das Verhältnis ein umgekehrtes war. Rahel starb nicht, weil ihr נפש ausging, sondern ihr נפש schwand, weil sie zum Sterben krank [aber beim Scheiden der נפש noch nicht starb]. יצא נפש war nicht Ursache, sondern Vorbedeutung des nahen Todes.

Lev. 26,16 wird trocken und welk Num. 11,6 wird durch Unzucht zerstört Spr. 6, 32, stirbt I Könige 9, 4, wird getödtet Deutr. 27,25 ebenso giebt es eine tote נפש Num. 6, 30. נפש kommt ferner in's Grab Ps. 89,49, entsteigt demselben Ps. 30,4 u. s. w., was aber alles von רוח oder נשמה nicht gesagt werden kann.

נפש[1]) ist auch das Blut nicht aber רוח und נשמה.

Wir[2]) könnten diese Unterschiede um ein Bedeutendes vermehren. Wir glauben aber schon durch diese wenigen Beispiele zur Genüge gezeigt zu haben, dass die Ansicht, der zufolge נפש und רוח identisch sind, dass der Satz, „Seine[3]) [des Geistes] drei Namen רוח = נשמה. נפש sind nur drei verschiedene Bezeichnungen des einen Geistes." den Aussagen der Schrift in Betreff der נפש und in Betreff der Seele רוח nicht entspricht. Aber auch die andern oben erwähnten Ansichten in Beziehung auf נפש, sind Angesichts der eben aufgezählten Thatsachen nicht aufrecht zu halten. Denn mag man diese נפש-Seele wie immer definieren, immer bleibt es unerklärlich, und der Anschauung der Schrift von der Seele, רוח, נשמה, nicht gemäss wie eine Seele, also ein metaphysisches Ding wahrgenommen, getötet, in's Grab gelegt werden kann, abgesehen davon, dass die Etymologie des Wortes zu dieser Deutung nicht berechtigt.

Entscheidend ist für uns aber folgende Thatsache. נפש geht nach dem Schöpfungsberichte aus der Erde hervor. Die Erde bringe eine lebendige נפש hervor, lautet der hierher gehörige Schöpfungsspruch. Nun fragt es sich, wie denn eigentlich aus der Erde eine Seele hervorgehen kann. Wir haben ausführlich gezeigt, dass nach biblischer Anschauung die Erde an sich eine Träge unbewegte und unbelebte Masse bildet, die aus sich kein Leben zu erzeugen vermag, dass vielmehr der Schöpfungsspruch, der רוח, es ist, welcher die Organismen aus der Erde hervorbringt, dass also, wenn etwas aus der Erde hervorgeht, es nicht die Seele, da diese in die Erde hinein kommt, sondern der durch die Seele aus ihr organisirte Körper sein könne.

---

[1]) Vgl. Del. S. 199.

[2]) Jes. 26, 9 werden beide, רוח und נפש, als von einander verschieden genannt. Ueber weitere Unterschiede vgl. Hamburger, Real-Encyclopädie 419.

[3]) Hamburger a. o. g. St.

Und es muss überdies höchst auffallend erscheinen, dass in der ganzen Schöpfungsgeschichte niemals von der Entstehung der Körper-Organismen berichtet wird.[1])

Wir geben anmerkungsweise die nach unserer Ansicht einzig zulässige Etymologie[2]) dieses Wortes und übersetzen nach derselben und übereinstimmend mit den von uns aufgezählten Aussagen der Schrift נפש als Losgelöstes, Individuum. Wir haben oben gezeigt, dass auch die Pflanzenwelt lebt, aber dieses Leben der Pflanzen hält nur so lange an, als sie mit der Erde in Zusammenhang bleiben, losgelöst von derselben sterben sie hin, sie verwelken. Die Pflanzen haben also keine selbständige und von der Erde unabhängige Existenz. Ganz anders verhält es sich bei den tierischen Organismen. Diese bilden ein selbständiges Ganzes. Sie sind in ihrer Existenz und in ihrem Leben von der Erde losgelöst. Sie bilden ein eigenes Zentrum, in dem die Bedingungen ihrer Existenz vereinigt sind. Sie sind Individuum, נפש. Dass dieses losgelöste nicht die oder über-

---

[1]) Es ist überhaupt auffallend, dass im a. T. kein Ausdruck für den organischen Körper vorhanden ist, denn גויה das einige mal vorkommt, bezeichnet den Körper mehr nach seiner materiellen, leiblichen Seite, wie dasselbe auch meistens vom Leichnam gesagt wird, und nicht als Organismus, als lebensfähiges, aus mannigfachen Organen bestehendes Wesen.

[2]) נפש gehört nach Gesenius zur Wurzelgruppe פץ, פש u. s. w., denen eine zweifache Bedeutung zu Grunde liegt: Das Loslösen und Ausbreiten, welche insofern zusammengehören, als jedes Trennen zugleich ein Ausbreiten des Getrennten involviert. Die zwei Thätigkeiten, die des Trennens und Ausbreitens werden nun durch zwei verschiedene Bildungen dieser Wz. ausgedrückt, so drückt פוץ Wz. פץ immer den Akt des Ausbreitens aus [vgl. Gesenius sub פוץ], während dieselbe Wz. durch Voransetzung eines נ = נפץ den Ursprung des Ausbreitens, das Von-einander-Reissen, angibt [vgl. Richter 7, 19]. Ebenso bezeichnet die Bildung פוש Wz. פש den Akt des Ausbreitens [Nah. 3, 18], während נפש wie נפץ das Loslösen angiebt. Nur während נפץ das Losreissen in Rücksicht auf beide Teile bezeichnet, also zerschmettern, drückt נפש das Loslösen eines Dinges von einem anderen aus, wobei immer nur ein Teil, der losgelöste, in Betracht kommt. In diesem Sinne wird נפש gebraucht von einem Ablassen, Aufhören einer Beschäftigung und ist gleichbedeutend mit שבת [vgl. Exod. 23, 12: Gott hört auf zu schaffen]. Als Substantiv bedeutet נפש, nach Analogie von ארג, das Losgelöste, Unverbundene, Individuelle. Die tierischen Organismen sind נפש, weil sie von der Erde losgelöst sind und von den anderen Organismen verschiedenes, individuelles Leben führen.

haupt eine Seele sein kann, ist klar. Die Seele löst sich nicht von der Erde los und geht nicht aus ihr hervor. Es ist der Körper, der Organismus, der aus der Erde hervorgeht und sich von ihr loslöst. Da aber diese נפש nicht selbstthätig aus der Erde entsteht, sondern durch die in die Erde gekommene Seele, so ist dieselbe gleich bei ihrer Entstehung eine נפש חיה ein lebendiger Ooganismus. Dieses Leben ist aber nicht Bedingung für die Existenz einer נפש, wie ja ein Attribut, was doch חיה zweifellos ist, niemals die Existenz des Subjekts bedingen kann; auch kennt die Schrift eine tote נפש. Man muss zwar zugeben, dass das Leben ein notwendiges Postulat für die נפש bildet, da der Körper nur insofern נפש ist, als er in sich die Bedingungen seiner Existenz und Erhaltung vereinigt. Aber das Leben ist nur Mittel und nicht נפש selbst. Die נפש besteht aus Erde und ist somit auch ohne Seele eine נפש, sie wird eine נפש חי' durch Vereinigung mit רוח und נפש מת durch Trennung vom רוח. Im ersteren Falle sind die Organe belebt und bewegt und für die Erhaltung der נפש thätig, im zweiten Falle ist die נפש und alle zu ihrer Erhaltung in ihr vorhandenen Organe, tot, d. h. unthätig, unbewegt, weshalb sie aber nicht sogleich aufhört נפש zu sein. Der Mensch wird durch das Einblasen einer belebenden Seele in seinen aus Erde bestehenden Organismus nicht eine lebende Seele vgl. [Gen. 2,7]. Diese wird ihm eingeblasen und muss nicht erst werden; derselbe wird auch dadurch nicht zu נפש, zu einem Organismus, das ward er durch die Organisation Gottes; sondern die Seele macht ihn zu נפש חיה, zu einer lebendigen נפש.

Bedeutet aber נפש der losgelöste, in seiner Existenz an nichts gebundene, individuelle Organismuss, bei dem das Leben nur ein Mittel ist, welches ermöglicht, dass נפש sich selbst erhalten kann, so ist es klar, dass in נפש auch alle diejenige Momente und Bedingungen, welche die Existenz einer נפש ausmachen und ihre Erhaltung als נפש erfordert, enthalten sein müssen. Es gilt nun festzustellen, was zu einer נפש gehört, was die נפש als solche mit sich bringt, um sich als נפש darzustellen und zu erhalten und was sie hierzu vom רוח, von der Seele erhält. Es soll demnach zuerst festgestellt werden, was

נפש an sich und dann, was רוח, die Seele, für dieselbe bedeutet, also das Verhältnis beider zu einander.

נפש ist ein für sich bestehender Organismus. Sie muss sich als solche darstellen und erkannt werden. Ihre Individualität muss sich also nicht allein der Erde gegenüber, von der sie sich losgelöst, sondern auch den andern Organismen gegenüber geltend machen. Dieses setzt aber notwendigerweise zwei Eigenschaften der נפש voraus. נפש muss vorerst ihre eigene Gestalt und Form haben, wodurch sie sich von andern Organismen unterscheidet und wodurch sie diese נפש ist und als diese im Unterschiede von andern sich darstellt und erkannt wird. נפש muss aber auch die nötige Widerstandskraft besitzen, diese ihre Form und Gestalt aufrechtzuerhalten, alles *Fremde*, Andringende, wodurch ihre Individualität verwischt *würde*, abzuwehren und fern zu halten. Diese zwei Eigenschaften des Organismus, die formgebende und erhaltende, werden zuweilen durch עצם, zuweilen wieder durch נפש ausgedrückt. עצם [1]) insofern, als die עצם, das Knochengerüst, das Starke, Abgeschlossene und mithin formgebende im tierischen Organismus ist. נפש heissen diese Eigenschaften, weil durch sie die נפש sich als solche geltend macht und erkannt wird. Selbsverständlich ist unter נפש in dieser Bedeutung kein metaphysisches Wesen gemeint, wie etwa eine Seele. So wenig עצם etwas vom Körper Verschiedenes ist, sondern ein Teil desselben, welcher diese Eigenschaften des Körpers vermöge seiner Beschaffenheit repräsentirt und nach welchem in Betreff dieser Eigenschaften der ganze Körper benannt wird, so wenig ist נפש, [2]) das zwar den ganzen physischen

---

[1]) Vgl. Threni 4, 7, wo vermittelst einer Abstraktion עצם für die von ihm ausgehende Eigenschaft steht. עצם an dieser Stelle: Form, Gestalt. Vgl. auch Psalm 139, 15, Gen. 7, 13. Ebenso bei עצם in der Bedeutung von Kraft, wo es synonym ist mit כח. Vgl. Jes. 40, 29 נותן ליעף כח ולאין אונים עצמה ירבה, ebenso Deutr. 8, 17 כחי ועצם ידי עשה לו.

[2]) Hierher gehören in der ersten Eigenschaft alle נפש, welche nach Beck a. g. O. S. 3 4: „Menschen und Tiere voneinander im Ganzen und unter den Menschen wieder die Einzelnen untereinander unterscheiden". Als Belege für diese Annahme verweisen wir auf Beck, wo alle hierher gehörigen Stellen zu finden sind. In der zweiten Eigenschaft als Kraft, wo נפש gleichbedeutend ist mit עצם und כח, kommt es unter anderm vor Ps. 102, 4: Ich schwächte durch Fasten meine Kraft". נפשי für כחי, wie ja dieser ganze Ps. von der

Organismus als Einheit bezeichnet, etwas vom Körper verschiedenes, wenn es eine Eigenschaft darstellt, die zwar an einen Teil des Körpers gebunden ist, aber vermöge der organischen Einheit und Zusammengehörigkeit der einzelnen Teile dem Ganzen zukommt und deshalb, wo es sich vorzüglich um diese Eigenschaft handelt und der Körper nach ihr beurteilt und dargestellt werden soll, mit dem Namen des ganzen Organismus, נפש benannt wird. Dass diese Eigenschaften niemals von רוח oder נשמה ausgesagt werden, beweist aber wieder, dass die biblische Seele in ihrem Wesen nichts enthält, wodurch sie sich gegenseitig und die von ihr belebten Organismen von einander unterscheiden, dass die Seele nur ein bei allen Creaturen gleicher, bewegender Lufthauch ist.

נפש ist aber nicht allein Erscheinung, ein gegen die Aussenwelt abgegrenztes, abgeschlossenes und abwehrendes Wesen, vielmehr muss נפש, soll sie sich als נפש erhalten, zur Aussenwelt in Beziehung treten. Die Existenz der נפש, des Organismus, ist keine unbedingte, unveränderliche. נפש bedarf der Ernährung zu seiner Erhaltung und des Umgangs mit andern Organismen zu seiner Fortpflanzung. Dieses setzt wieder verschiedene Organe in der נפש voraus, durch welche einerseits diese Bedürfnisse sich äussern und zum Nutzen desselben ihre Befriedigung finden und anderseits wieder die Mittel zur Befriedigung derselben wahrgenommen und erreicht werden. נפש muss also das zur Existenz und Erhaltung Nötige begehren, lieben, erstreben und muss ebenso das ihr Schädliche hassen. נפש muss ferner sehen, hören, suchen, gehen u. s. w. und so das Nötige und Nützliche erlangen. Diese verschiedenen Functionen geschehen zwar nicht gleichmässig durch den ganzen Organismus,

---

Körperschwäche spricht und ebenda 23 steht statt נפש ausdrücklich כח. Ebenso bedeutet נפש I Könige 17, 21 die Körperkraft und nicht die Seele, da das Kind ja noch nicht gestorben war. Und als נפש zurückgekehrt war, ward das Kind gesund. ויחי bedeutet nicht leben, sondern gesund werden. Vgl. Richter 15, 19. Vgl. Ps. 6, 3 4, wo נפש gleichbedeutend ist mit עצם: נבהלו עצמי = נפשי נבהלה בהל aus der Grundbedeutung des Schlaffseins. Gegen dieses Schlaffsein giebt Ps. 6, 5 חלצה נפשי an, während Jes. 58, 11 חלץ עצם angiebt. Im selben Sinne fassen wir auch Gen. 35, 8 „Als ihre Kräfte ausgingen, denn sie sollte sterben", vgl. Jer. 15, 8. Endlich sei noch folgende Ausdrucksweise erwähnt: Ps. 22, 16 יבש כחי und Num. 11, 16 ועתה נפשנו יבשה.

נפש, teils dem בשר zugeschrieben. בשר[1]) ist der zweite Hauptbestandteil des Körpers, der nach Gen. 2, 23, Hiob 10, 12 aus בשר und עצם besteht. בשר ist Collectivbegriff für alle Sinnesorgane, deren jedes einzelne seine bestimmte Thätigkeit hat, die aber alle בשר heissen und unter diesem Namen subsumirt werden. Es tritt aber auch נפש als Ursprung dieser sinnlichen Funktionen und Thätigkeiten ein, wenn von den einzelnen Organen oder von בשר überhaupt abgesehen und der ganze Organismus in seiner Einheit genannt wird. Dieses geschieht um so mehr, als ja jede einzelne Thätigkeit der ganzen נפש zukommt und dieselbe bedingt, sodass jedes einzelne Organ, welches durch seine ihm eigentümliche Thätigkeit die נפש als solche erhält, in Betreff dieser Thätigkeit auch נפש genannt werden kann. Dass auch von diesen Thätigkeiten keine רוח oder נשמה zugeschrieben wird, zeigt ebenfalls, dass dasjenige, welches dieselben bewirkt, eben keine Seele ist, dass נפש so wenig wie בשר, mit dem es in dieser Hinsicht gleichbedeutend ist, etwas vom Körper Verschiedenes und ihm Innewohnendes ist, sondern der Körper selbst ist.

Die vielen Glieder und Teile des Organismus müssen aber untereinander verbunden sein, sie müssen trotz ihrer verschiedenen Thätigkeits- und Ernährungsweise eine Einheit bilden, ihre Unterhaltung und Ausbildung, ihr Gedeihen, Wachsen und

---

[1]) In בשר [Nach Hirsch, das Verkündende] und verallgemeinernd נפש sind alle Beziehungen, die das Individuum zu seiner Erhaltung und Fortpflanzung mit der Aussenwelt anknüpft, enthalten. Diese sind Nahrungsbedürfnisse und geschlechtlicher Umgang. Als Aeusserungen derselben sind die Triebe und Begierden, durch welche das Individuum ihre Befriedigung sucht anzusehen. In weiterer Folge auch das Streben, das bei dem tierischen Organismus auf Befriedigung der physischen Bedürfnisse gerichtet ist und ebenfalls nur als Mittel zur Erhaltung des Organismus anzusehen ist. [Vgl. Ulrici „die Seele" Seite 152 f.] בשר als Sitz der Nahrungsbedürfnisse und der durch die Nahrung entstehenden Gesundheit oder Magerkeit vgl. Ps. 136, 25. 104, 14. Jes. 17, 4. Gen. 41, 18—19. Als Sitz der Triebe, besonders des geschlechtlichen Gen. 6, 3; 7, 12; des Strebens Ps. 63, 2, 84, 3. Dagegen נפש in allen diesen Beziehungen Jes. 29, 8. Spr. 6, 30. Jes. 55, 2, 17, 4. Der Geschlechtstrieb Jerem. 2, 24, Ezech. 23, 18. Essenstrieb Spr. 23, 2, Mi. 7, 1, Deutr. 12, 15. נפש für einzelne Sinnesorgane Jer. 4, 19. Die Triebe und Begierden heissen ebenfalls נפש Hiob 27, 8. Der Erwerb durch den die Mittel zur Erhaltung des Organismus erlangt werden, heisst ebenfalls נפש Deutr. 24, 6.

Entwickeln muss gleichmässig vor sich gehen. Mit einem Worte, sie müssen eine נפש bilden. Dieses kann aber auch nicht durch die Seele geschehen, den נפש mus durch sich selbst auch ohne רוח, נפש sein. נפש muss die Bedingungen ihrer נפש-Existenz in sich haben, welche durch רוח, die Seele, nur in Bewegung und Thätigkeit gesetzt werden.

Diese Vereinigung und Verbindung der mannigfachen Organe und Glieder zu einer Einheit, zu einem Organismus, bildet das Blut. Das Blut, דם[1]) ist dasjenige im Organismus, wodurch das בשר mit seinen vielen Organen zu einer נפש wird. „Aber das Fleisch in seiner Organisation [in seiner Beschaffenheit als נפש] welche das Blut ist, sollt ihr nicht Essen“ Gen. 9, 4. Die Schrift verbietet hier das Fleisch vom lebendigen Organismus zu essen. Derselbe muss vorher zerstört, durch Ausgiessen

---

[1]) Ausgehend von dem Bibelvers Deutr. 12, 23, „כי הדם הוא הנפש“, wird allgemein eine Identität zwischen Blut und Seele angenommen. Als Analogie wird hierbei auf die Thatsache hingewiesen, dass bei verschiedenen Völkern des Altertums Seele und Blut identificirt wurden. [Näheres und Quellenangabe bei Del. b. Psychologie S. 198. Beck, Umriss d. bibl. Psychologie S. 6]. Was nun diese Analogie betrifft, so müsste dieselbe jedenfalls, ihre Richtigkeit angenommen, dahin eingeschränkt werden, dass während in den angeführten Fällen das Blut die Seele ist, wäre das Blut in der Schrift nicht die Seele, sondern eine Seele. Die Seele ist in der Schrift רוח. רוח, das Organisations- und Belebungsprinzip, wird aber niemals mit dem Blute identificirt. „Es, das Blut, ist nur die sinnliche Seele, sagt Del., nicht die vernünftige und denkende, deren *Οὐσία* das Blut genannt wird.“ Ja, gilt denn aber die Aussage der Schrift von der Einheit der נפש und des Bluts nur vom Menschen und nicht auch von den Tieren, deren Lebensprinzip auch רוח heisst, und bei denen doch vernünftiger Weise kein Unterschied zwischen einer „vernünftigen und denkenden“ und einer „sinnlichen Seele“ gemacht werden kann. Für uns sind aber, ausser unserem Nachweis, dass נפש nicht Seele bedeutet, noch folgende Momente massgebend. Bei der Annahme einer Identität von Seele und Blut, wäre es unerklärlich, dass die Schrift sagt, Lev. 17, 11 „die Seele sei im Blut“ und gleich an derselben Stelle erklärt „das Blut sei die Seele“. Ferner wäre der Satz Lev. 17, 14 „כי נפש כל בשר דמו בנפשו“ „Die Seele alles Fleisches ist das Blut in der Seele“ mit der Annahme einer נפש = Seele geradezu absurd. Erklärt man dagegen das Blut nicht als eine vom Körper verschiedene Seele, sondern als dasjenige Element, durch welches das Fleisch in seinem נפש-Zustande, als Organismus erhalten bleibt, so kann man ebensogut sagen, die נפש des Fleisches — wodurch das בשר נפש ist — ist im Blute, als auch das Blut ist die נפש des Fleisches.

des Blutes getötet werden. „Die נפש jedes Fleisches ist das Blut im Organismus“ Lev. 17, 14. „Die נפש des Fleisches ist das Blut“ Lev. 17, 11. Also das Fleisch wird durch das Blut zu נפש. Dass aber das Blut niemals רוח oder נשמה genannt wird, haben wir schon erwähnt; und dieses beweist ebenfalls, dass nicht die Seele es ist, welche im Blute ist, sondern das Organbildende des Fleisches.

Aus dieser kurzen Zusammenstellung zeigt es sich klar, dass nach bibl. Anschauung alle diejenigen Thätigkeiten, welche zur Erhaltung des physischen Organismus dienen, bei den Tieren sonach alle Thätigkeiten überhaupt, nicht von der Seele, sondern vom Körper, von נפש ausgehen. Diese נפש bedeutet aber nicht eine physische Thätigkeit der Seele רוח, wie schon gezeigt, sondern den Körper selbst, da es ja auch eine tote נפש gibt. Die נפש existirt und ist vollständig auch ohne רוח, und die zu ihrer Existenz erforderlichen Thätigkeiten geschehen aus ihr heraus.

Will man nun die Entstehung der נפש und ihr Verhältnis zu רוח, zur Seele, näher bestimmen, so ergibt sich aus dem, was wir im ersten Teil über רוח festgestellt hatten, nebst dem, was sich uns so eben aus dem Wesen der נפש ergeben hatte folgendes. Das Schöpfungswort sagt, „die Erde bringe eine lebendige נפש hervor“. In diesem Schöpfungswort liegt nur, wie wir bereits gezeigt haben, das thätige, nach dem Befehl des Schöpfers wirkende, ausführende Prinzip: der רוח. Dieser רוח teilt sich der Materie mit und bewirkt, dass aus derselben eine נפש hervorgeht. Diese נפש nun, soll sie eine solche sein und sich als solche erhalten, muss derart beschaffen sein, dass alle Bedingungen, die zu ihrer Existenz und Geltendmachung nötig sind, in ihrem Wesen auch gegenwärtig sind. Es müssen in ihr alle Organe in einer den verschiedensten Funktionen entsprechenden Beschaffenheit und Vollkommenheit zu einem organischen, einheitlichen Ganzen verbunden sein. Die נפש muss aus der Erde als נפש hervorgehen. Zu dieser נפש kommt dann das seelische Leben: רוח חיים. רוח ist, wie wir gleichfalls gezeigt haben, in erster Reihe Bewegung. רוח setzt also die נפש in den in ihr befindlichen Organen in Bewegung, Belebung, wodurch jedes derselben in der ihm eigentümlichen

Weise thätig wird. Ist רוח im Körper, so hört das Ohr, sieht das Auge u. s. w. רוח bewirkt aber auch, dass die Materie empfindet, wie wir ebenfalls gezeigt haben. Dadurch empfindet die נפש die Bedürfnisse und kann vermittelst ihrer Organe zur Befriedigung schreiten. Dass aber רוח, dessen Wesen und Grundthätigkeit überall die gleiche ist, die tierischen Organismen, wie die Pflanzenwelt erzeugt, obgleich beide wesentlich verschieden sind, liegt im Wesen der Schöpfung, des göttlichen Schöpfungsspruches, in welchem der רוח entsteht und durch welchen רוח einen Inhalt erhält. Wenn also das Schöpfungswort sagt „es entstehe eine נפש“, so wird dadurch רוח inhaltlich bestimmt und ist neben seinem überall gleichen Wesen zugleich רוח einer נפש, d. h. רוח erzeugt und belebt in diesem Falle einen von der Materie losgelösten Organismus. Dadurch aber, dass dieser Organismus als נפש, als einheitliches, für sich allein bestehendes Ganzes, geschaffen ist, ist er zugleich mit denjenigen Fähigkeiten und Eigenschaften begabt, die ihn als solchen erkennen lassen. Die Verschiedenheit der Lebensäusserungen der verschiedenen organischen Geschöpfe stammt nicht von רוח, von der Seele her, da ja die Lebensäusserungen niemals von רוח hergeleitet werden, sondern der Verschiedenheit der Organismen. Indem ein Teil der Creaturen als נפש geschaffen ist, so bringt dies für dieselben verschiedene Lebensäusserungen mit sich, die dementsprechend auch in der נפש ihren Ursprung haben und von ihr hergeleitet werden. נפש ist nun aber in ihrer Entstehung vom רוח bedingt, da letzterer es ist, welcher die Materie zu einer נפש gestaltet. Ebenso ist ferner die Belebung der נפש, d. h. die Ermöglichung der verschiedenen Thätigkeiten durch die sinnlichen Organe, von רוח abhängig und insofern sind nun auch die physischen Lebensäusserungen mittelbar von רוח bedingt. Der Vergleich mit einem mechanischen Kunstwerk bietet sich von selbst dar. Das Kunstwerk wird aus der Materie durch den Künstler gebildet, die einzelnen Glieder und Teile desselben zu gewissen Funktionen construirt und zu einem organischen Ganzen in solcher Weise zusammengefügt, dass sich dieselben in ihrer Thätigkeit gegenseitig bedingen und ergänzen. In derselben Weise ist auch die Entstehung der נפש durch רוח zu denken, dass nämlich jedes Glied derselben eine eigene Funktion hat,

aber in seiner Funktion von den andern Teilen des Organismus abhängig ist und im Zusammenwirken mit denselben die נפש ausmacht. Das Kunstwerk erhält an einem hierzu geeignetem Punkt die bewegende Kraft, wodurch die einzelnen Teile desselben in Bewegung gesetzt werden, und jeder nach der ihm eigentümlichen Weise funktionirt, ohne dass man deshalb behaupten kann, dass der Beweger in allen diesen verschiedenartigsten Thätigkeiten unmittelbar zugegen sei. Das Bewegende ist nun in unserm Falle ebenfalls der רוח. רוח hat die נפש geschaffen und bleibt ihr immanent, bewegt, belebt dieselbe und dadurch funktioniren alle Organe derselben nach der ihnen eigentümlichen Weise.

Aus dieser zwiefachen Thätigkeit des tierischen Organismus. der des רוח und der נפש, ergibt sich für die Schrift ein zweifacher Begriff des Lebens, die zwar beide חיה heissen, aber in ihrer Bedeutung trotzdem wesentlich verschieden sind. Die נפש muss, soll sie die ihr eigentümlichen Thätigkeiten ausführen können, vollkommen intact sein, alle ihre Glieder und Teile müssen lebens- und bewegungsfähig sein, damit sie im Organismus keine Störung verursachen. In diesem Sinne giebt es in der Schrift חיה, Leben, in der Bedeutung von gesund, kräftig, sowohl von dem ganzen Organismus, als auch von den einzelnen Organen desselben, ohne dass dabei das seelische Leben in Betracht käme. So heisst das Gesundwerden eines Körpers חיה Gen. 23, 7. 2. Könige 1, 2. Dieses ist wie gesagt der נפש eigentümlich und stammt nicht von רוח. Dasselbe kann mit נפש durch Unzucht zerstört werden. „Ihr Körper stirbt unter Unzucht und ihre Kraft unter Dirnen“ Hiob 36, 14 [vgl. u. a. Gen. 12, 13. Jes. 57, 10. Der רוח kann in der נפש nur dann Lebensäusserungen erzeugen, wenn die hierzu bestimmten Organe fähig sind, auf die Bewegung des רוח durch die ihnen eigentümlichen Thätigkeiten zu reagiren. Das physische Leben, das Beleben, durch רוח, setzt physische Lebensfähigkeit, die Vollkommenheit des Körpers, voraus.

Analog diesem zwiefachen Leben, tritt auch der Tod in zwiefacher Weise ein. Er tritt ein durch Entfernung und Loslösung der Seele aus dem Organismus, des Bewegers aus dem Kunstwerk. In diesem Falle bleibt der Organismus noch

immer eine נפש und zwar eine נפש מת. Da aber die Organe weder empfinden noch auch bewegt sind und also die Bedürfnisse weder wahrnehmen, noch auch befriedigen können, verfällt die נפש allmählich wieder der Erde. Diese Tötungsart geht nun bei Tieren von Gott selbst aus, da er allein die Seele beherrscht, um sie aus dem Organismus nehmen zu können. „Du nimmst ihre Seele und sie sterben und kehren zur Erde zurück.“ Ps. 104, 29, vgl. ferner Hiob 34, 14. Ps. 46, 4.

Der Tod tritt aber auch ein durch Zerstörung des Organismus, מכה נפש, was dadurch geschieht, dass das Blut vergossen wird. Das Fleisch ist eben durch das Blut, welches alles zu einer Einheit verbindet נפש. Das Zerstören der נפש heisst deshalb Blutvergiessen, vgl. Deut. 27, 25. Jer. 2, 34. Wenn nun der Organismus zerstört wird, kann רוח, der Beweger, denselben nicht beleben und es tritt ebenfalls der Tod, eine Trennung zwischen Leib und Seele, ein. Im letzteren Falle bleibt aber keine tote נפש zurück, denn dieselbe wird zerstört.

Sind alle Lebensäusserungen des tierischen Organismus nur Thätigkeitsweisen der נפש und der in ihr vorhandenen Organe, so ist klar, dass dieselben nicht mit Bewusstsein und freier Wahl geschehen. Die נפש, der Complex von mannigfachen Organen, ist derart geschaffen, dass sie immer diejenige That ausüben muss, die zur Geltendmachung, Erhaltung und Fortpflanzung derselben nötig ist. Diese Thätigkeiten sind den Organen eigentümlich, und dieselben können nichts anderes vornehmen, als sobald im Organismus ein Bedürfnis zur Erhaltung desselben entsteht, welches sich in Trieben äussert, die Befriedigung desselben anzustreben und auszuführen. Mit Bewusstsein und freiem Willen geschieht die Erhaltung der נפש erst beim Menschen. Und hiermit gelangen wir zu einem neuen Abschlnitt unserer Darstellung des Seelenbegriffs im a. T., zur Seele des Menschen.

Der Mensch.

„Man kann den Menschen psychologisch nicht würdigen, ohne um die ihm von Gott dem Schöpfer angewiesene Weltstellung zu wissen“ bemerkt Delitzsch mit recht. Das Verständnis seiner Hauptbestandteile, des Körpers und der Seele, in ihrer eigentümlichen Beschaffenheit erfordert, dass man sich vor allen Dingen darüber klar werde, was nach biblischer Anschauung der Mensch ist, was er vermöge seiner Bestimmung in ethischer und sozialer Beziehung sein sollte, und hauptsächlich, welche Stellung in der Schöpfung er einzunehmen berufen ist, um feststellen zu können, welche psychische und physische Voraussetzungen seines Wesens angenommen werden müssen, um die ihm gesetzte Bestimmung zu erreichen und seine Stellung in der Schöpfung auszufüllen. Was nun die letztere Frage betrifft, erstere werden wir erst weiter unten berühren, so nimmt der Mensch in der biblischen Schöpfungsgeschichte und mithin in der Schöpfung überhaupt die hervorragendste Stelle ein. „Er ist das Schlussglied der in planmässigem Stufengang vom Gröbern und Unvollkommenen zum Edlern und Vollkommeneren sich fortbewegenden Schöpfung“ Del.[1]). Der Mensch entsteht als letzter in der Schöpfung, dieselbe hat in ihm ihr Ziel erreicht. Sie ist für und wegen des Menschen da. Der Mensch soll die Pflanzenwelt hegen und warten, um sie zu seiner Ernährung zu gebrauchen 2, 15—16. Er soll die lebenden Geschöpfe beherrschen, 1, 26, ihr Wesen und ihre Richtung bestimmen 2, 19. Die grossen Himmelskörper sollen ihm zur Leuchte und Zeitbestimmung dienen 1, 14. Artet der Mensch aus, entspricht er nicht seiner ihm von Gott gesetzten Bestimmung und soll er dadurch aus dem Buche der Schöpfung, des Seines, ausgelöscht werden, so geht mit ihm die ganze Schöpfung unter, da dieselbe nur wegen des Menschen Daseins Berechtigung hat [2]).

Es leuchtet sonach von selbst ein, dass der Mensch nicht blos Geschöpf und lebendes Wesen ist, wie die andern Geschöpfe

---

[1]) bibl. Psychol. S. 41.

[2]) Die Sündflut.

auch, sondern um seine Stellung als Beherrscher der Schöpfung würdig ausfüllen zu können, muss ihm die Möglichkeit hierzu in seinem Wesen und in seiner Beschaffenheit gegeben sein. Der Mensch muss in seinen Anlagen und Fähigkeiten anders geschaffen sein, als die andern Geschöpfe, in seiner Belebtheit und Organisation muss ein Moment enthalten sein, das seine Superiorität begründet.

Es erhebt sich nun die Frage, wodurch ist die bevorzugte Stellung des Menschen in seinem Wesen begründet?

Der Akt der Menschenschöpfung wird in der Schrift wesentlich anders geschildert, als der der andern Creaturen. Während letztere durch ein an die Materie gerichtetes „Fiat“ entstehen, heisst es beim Menschen [Gen. 2, 7] „Und Gott bildete den Menschen aus Staub von dem Erdboden und blies in seine Nase Atem des Lebens [נשמת חיים] und der Mensch ward נפש חיה“. Damit ist der Mensch schon in seiner Entstehung als höheres Wesen gekennzeichnet. Es kommt nun hauptsächlich darauf an, diese verschiedene Entstehungsweise des Menschen in ihrer Bedeutung zu erfassen, um hieraus die Verschiedenheit und die Vorzüge desselben fixiren und begreifen zu können.

Hier begegnen wir der von uns bereits erwähnten Ansicht, wonach die Menschenseele von denen der andern Creaturen ihrem ganzen Wesen nach, verschieden ist. Während letztere, nach dieser Ansicht, von Anfang an in der Materie vorhanden waren, und die Geschöpfe sowohl ihrer Physis, als auch ihrer Psyche nach in der Materie bereit lagen „und [1]) nur der Erweckung durch des Schöpfers Ruf bedurften“, sagt die Schrift von der Menschenseele: „und Gott blies in seine Nase die נשמת חיים“. Dieselbe entstammt also Gott selbst [2]).

Die Richtigkeit dieser Ansicht zugegeben, liessen sich aus derselben mannigfache Wesenseigentümlichkeiten des Menschen begründen. Die nichtmenschlichen Creaturen leben nur durch den allgemeinen Naturgeist und sind also, nach ihrer psychischen Seite gesehen, nicht Individuum — die Pflanzenwelt auch in

---

[1]) Kleimenhagen S. 8, vgl. Delitzsch, S. 54.

[2]) Delitzsch 55.

der Physis nicht, da sie kein נפש, keinen von der Erde losgelösten Organismus bildet — dagegen wird die Menschenseele von Gott als einzelne, individuelle, spezielle Menschenseele gehaucht, sie wird dadurch Person, selbstbewusstes Wesen[1]). Die menschliche Seele stammt von Gott, alle Vollkommenheiten müssen ihr eigen sein, sie besitzt Weisheit, Vernunft, Rat, Erkenntnis Gottes u. s. w.[2]). Sie würde ferner vermöge ihrer Abstammung und eigentümlichen Fähigkeiten die 1, 26 ausgesprochene Gottesähnlichkeit des Menschen ausmachen[3]). Die Gott entstammte Seele wird ferner die sittlichen Anlagen und das Gefühl fürs Gute repräsentiren u. s. w.[4]).

Es liesse sich unzweifelhaft in dieser Weise eine Psychologie construiren, wie sie etwa von den hier mannigfach erwähnten Verfassern auch thatsächlich construirt worden ist.

Allein, nach dem, was wir im ersten Teil unserer Darstellung des biblischen Seelenbegriffes über denselben aus den Aussagen der Schrift festgestellt haben, ist zur Genüge begründet, warum wir dieser ganzen Unterscheidung zwischen den verschiedenen Seelenwesen und mithin der ganzen aus derselben hergeleiteten Erklärung der Superiorität des Menschen nicht zustimmen können. Wir haben dort des Näheren gezeigt, wie diese Ansicht in ihrer Voraussetzung, dass das Lebensprincip, die Seele, der Geschöpfe in der Materie schon vor der eigentlichen Schöpfung vorhanden war, in der Schrift nicht allein keine Stütze findet, sondern ihr gradzu entgegen ist, wie der ganze Schöpfungshergang nach derselben unerklärlich wäre, und dass V. 2 von dem dieselbe ihren Ausgangspunkt nimmt, ihr völlig widerspricht. Ebenso haben wir gezeigt, dass zwischen רוח des Menschen und der anderen Geschöpfe nicht dieser wesentliche Unterschied sein kann, da auch letztern רוח אל' heissen und also ebenfalls von Gott stammen, dass vielmehr alle רוחות, Seelen, die menschlichen wie die nicht menschlichen, ihrem Ursprung wie ihrer Substantialität und Grundthätigkeit

[1]) Vgl. Del. 55.
[2]) Del. 147, Kleimenhagen 11, 29.
[3]) Del. S. 49. Kleimenhagen 10.
[4]) Kleimenhagen 21.

nach vollkommen gleich sind, dass, wie der Bibelvers sagt: „Ein רוח ist allen“ [1]).

Statuirt diese Ansicht nun einen nach der Schrift nicht zulässigen Wesensunterschied in Betreff der Seele, so hebt sie dagegen ein in der Schrift bedeutsam hervorgehobenes die Entstehung des menschlichen Organismus betreffendes Moment vollständig auf. Nach dieser Ansicht, wonach es eine in der Materie vor der Schöpfung thätigen Seele gebe, muss folgerichtig angenommen werden, dass es im Menschen zwei Seelen gibt: die ihm von Gott eingehauchte und die in der Materie thätige Urseele, da ja der menschliche Organismus ebenfalls Materie ist. Hieraus ergäbe sich ferner, dass der menschliche Körper in seiner Entstehung, wie der der anderen Geschöpfe, von dieser Seele bedingt ist. Dass diese Folgerung richtig ist, gibt Del. selber zu, wenn auch in etwas verhüllten pantheistischen Ausdrücken. Denn nicht anders ist der Satz zu verstehen [2]). „Der Mensch entstand wie auch die anderen Creaturen, als ein Werk der unsichtbar wirkenden und nur in ihren Erfolgen wahrnehmbaren göttlichen Allmacht“, als dass der menschliche Organismus durch den Naturgeist [3]) oder „die Naturkräfte welche in ihrem Ineinandergreifen das Gesammtnaturleben ausmachen“ gebildet wurde. Nun sagt aber die Schrift ausdrücklich „Und Gott bildete den Menschen aus Staub vom Erdboden“. Der menschliche Organismus entstand also nicht durch einen Naturgeist oder Kräfte, sondern als Werk Gottes. Auch der physische Mensch, sein Organismus ist demnach von den anderen Organismen verschieden. Während letztere durch ein hinausgesprochenes „Fiat“ und also durch die in demselben entstehende רוח, wie wir oben ausführlich gezeigt haben, gebildet und erzeugt worden ist, entsteht der menschliche Körper durch Gott selbst, und erst als derselbe bereits gebildet ist, wird seine Seele gehaucht, geschaffen. Dieses will aber offenbar sagen, dass der menschliche Organismus als solcher von der Seele nicht hätte gebildet werden können, da derselbe in seinen Organen für seine

---

[1]) Kohelet 3, 19.

[2]) S. 54.

[3]) S. 57.

künftige, erst durch eignes Thun zu erreichende Gottähnlichkeit und Vollkommenheit schon bei seiner Schöpfung präparirt sein muss, was aber durch die Seele nicht möglich ist, da auch sie die Vollkommenheit und Gottähnlichkeit nur in Potentia besitzt, und also dieselben nicht bei der Entstehung des Menschen aktiv ausüben kann. Es beweist daher nicht, dass die Seele des Menschen anders geschaffen und von anderen Seelen wesentlich verschieden ist, wenn die Schrift sagt, dass die Menschenseele dem fertigen Organismus eingeblasen wurde, sondern es beweist, dass der Körper von denen der anderen Creaturen bevorzugt und zu höherem Beruf veranlagt ist. Allerdings muss wieder die Seele ebenfalls zur Vervollkommnung veranlagt sein, da sie Menschenseele sein soll, aber diese ihre besondere mit ihrem eigentlichen Wesen und Thätigkeit nicht identische Fähigkeit ist ihr nicht vermöge ihrer Entstehung und Abstammung von Gott eigen, auch die andern Seelen stammen von Gott, sondern sie sind ihr anerschaffen, sie sind ihre Accidentien, die sie ebenso verlieren kann, ohne dass sie dadurch aufhörte, Seele, Lebensprinzip zu sein. Ja noch mehr, diese Fähigkeiten und Anlagen, sowohl die der Seele als auch die des Organismus, kommen nicht immer zu Bethätigung, der Mensch entwickelt sich nicht immer zum Menschen im biblischen Sinne, zur Gottähnlichkeit, er bleibt in vielen Fällen lebendes Wesen, wie das Tier, Ps. 49, 20.

Will man also aus 2, 7 auf einen Vorzug des menschl. Wesens schliessen, so gilt dieser Vorzug in erster Reihe seinem Organismus, der von Gott selbst geschaffen ist. Dieses ist aber nicht die Ursache und Grund der physischen Vollkommenheit des Menschen, sondern die Folge, weil nach göttlichem Ratschluss derselbe im Laufe des Lebens mehr und etwas Vollkommeneres und Edleres werden soll, als was er bei der Schöpfung ist, wird er von Gott gebildet. In zweiter Reihe gilt dann dieser Vorzug auch der Seele, da sie den Körper nach seiner Art und zu der ihm in seinen Anlagen gesetzten Bestimmung beleben und lenken soll. Die Seele besitzt weder, noch kann sie vollständig die Vollkommenheit erlangen, nur in dem Körper und mit demselben, kann sie Gott ähnlich werden. Sie ist in allen ihren Thätigkeiten, abgesehen von der Bewegung,

die wie wir gesehen, ihr eigentliches Wesen ausmacht und an nichts gebunden ist, von dem Körper abhängig.

In der Entstehung des Menschen durch Gott liegt noch nicht der Grund zu seiner Weltstellung. Aus des Schöpfers Hand geht er noch nicht als höheres Wesen hervor, sondern wie die Schrift ausdrücklich sagt, als נפש חיה, als lebendiger Organismus, was auch die anderen Geschöpfe sind.

Näher wird der Vorzug des Menschen gegenüber den anderen Geschöpfen in der Ankündigung seiner Schöpfung, 1, 26, bezeichnet. „Wir wollen einen Menschen machen in unserem Gebilde nach unserer Gleiche, damit sie bewältigen die Fische des Meeres und die Vögel des Himmels und das Vieh und die ganze Erde und all das Gewürm, das sich regt auf Erden." Als Grund [1]) der Herrschaft des Menschen auf Erden, wird also seine Gottähnlichkeit, die im Plane des Schöpfers dem Menschen zugedacht wird, angegeben. Aber auch diese Stelle sagt uns nicht, worin die Gottähnlichkeit des Menschen besteht. Dagegen heisst es 3, 5. „An welchem Tage ihr davon esset, werdet ihr Gott ähnlich ידעי טוב ורע." Ebenso „der Mensch ist geworden, wie einer von uns לדעת טוב ורע" [vgl. das כאחד ממנו mit נעשה בצלמנו כדמותנו]. Dasjenige Moment also, worin der Mensch Gott gleich werden kann, ist ידע טוב ורע. Hiernach ist es klar, dass auch 1, 26 unter דמות אל der Gottähnlichkeit des Menschen ידע טוב ורע zu verstehen ist.

Beachten wir das ידע טוב ורע etwas näher, so erklärt uns dasselbe das ganze Wesen des Menschen. Es sagt uns, was Ziel und Bestimmung desselben ist, was er in ethischer und sozialer Beziehung erstreben soll. Es sagt uns aber auch, welche Anlagen und Fähigkeiten der Mensch zur Erreichung seines bei seiner Schöpfung gesetzten Zieles erhalten hat. Mit einem Wort, in ידע טוב ורע ist dem Menschen das Ziel seines Strebens und die Art und Weise der Erreichung desselben angegeben.

Zunächst geht aus der biblischen Erzählung hervor, wie der Mensch ידע טוב ורע erlangt und ferner aus Deuter. 1,39. Jes. 7,16, dass ידע טוב ורע, nach unserer Auffassung die Gottähnlichkeit,

---

[1]) „Denn das 26b dem Menschen zugeschriebene Dominium Terrae ist nicht Inhalt sondern Folge der Gottähnlichkeiten." Del. Com. z. Gen. S. 65.

dem Menschen weder anerschaffen noch angeboren ist, dass der Mensch dieselbe durch eignes Thun und Erleben erreicht. Der Mensch wird erst Gott ähnlich als er durch eigne Erfahrung das רע, hier die Tod bringende Frucht, gegessen. Est ist nun hier nicht der Ort das Problem zu lösen, wie der Mensch gerade durch ein Vergehen und Uebertreten des Gottes-Gebotes Gott ähnlich wird. Uns genügt, auf die Thatsache hinzuweisen, dass nach den Aussagen der Schrift, Adam erst durch den Sündenfall Gott ähnlich geworden ist. Dieses sagt aber, dass, wenn es heisst „Wir wollen einen Menschen machen nach unserer Aehnlichkeit“ dieses nur so zu verstehen ist, dass ein Mensch mit Fähigkeiten und Anlagen zur Gottähnlichkeit geschaffen wird, so dass derselbe sie im Laufe seines Lebens durch eigne Wirksamkeit erreichen kann. Adam ist bei seiner Entstehung, wie der nachadamitische Mensch bei seiner Geburt schon Gott ähnlich, d. h., er ist im Vergleich zu den anderen Creaturen etwas Höheres, Edleres, er ist Mensch, weil er die Fähigkeit hat, es zu werden. Ist er es deshalb auch schon in Wirklichkeit? Besitzt denn das neugeborene Kind alle diejenigen Eigenschaften, wodurch der Mensch sich von den anderen Geschöpfen auszeichnet: Sprechen, denken u. s. w.? Und doch wer wollte behaupten, dass dasselbe kein Mensch sei. Der Mensch hat durch die Schöpfung die Fähigkeit Mensch, d. h. gottähnlicher Mensch zu werden, wenn er sein Thun danach einrichtet, er muss es aber nicht werden wie dies der Psalmist ausspricht, 49, 20.[1]) „Der Mensch, der trotz seiner Würde nicht unterscheidet, gleicht dem stummen Vieh“.

Erreicht aber der Mensch erst seine Gottähnlichkeit durch eigenes Thun, so ist es falsch zu behaupten, dass der Menschenseele Weisheit, Vernunft, Rat u. s. w. eigentümlich sind, da alles, was den Menschen über die Tierwelt erhebt. also seine Gottähnlichkeit von ihm selbst erworben werden muss.

Betrachten wir nun die erreichte Gottähnlichkeit wie sie in ידע טוב ורע ausgedrückt erscheint, so ergibt sich als zweite bedeutungsvolle Thatsache, dass der biblische Mensch nicht ein denkendes, nicht ein wissendes Wesen, sondern wie einerseits

---

[1]) Vgl. weiter unten.

das Verbum ידע und andererseits die angegebenen Objekte seiner Erkenntnis andeuten, ein erkennendes, oder, wenn wir den Ausdruck eines neuern Philosophen[1]) gebrauchen wollen, ein unterscheidendes Wesen ist. Dieser Unterschied ist aber wichtig. Nicht ein von der Erfahrung unabhängiges und über dieselbe hinausreichendes Denken und Wissen ist das eigentümliche des Menschen in seiner Gottähnlichkeit. Sein Vorzug besteht vielmehr in dem Erkennen und Unterscheiden des Gegebenen nach seiner Eigenschaft als טוב ורע. Das Unterschiedene und Erkannte muss gegeben und gekannt sein, d. h. untersucht sein, wenn es erkannt und unterschieden werden soll. Denken ist von der sinnlichen Wahrnehmung nicht bedingt, es lassen sich ebenso gut selbstgebildete Hirngespinste denken. Das wahre Wissen besteht nach Plato in dem Erfassen der in der Erfahrung nicht gegebenen Idee und wird nur durch reines Denken erreicht, d. h. durch möglichstes Abwenden von der sinnlichen Wahrnehmung. Jemehr die Seele sich vom Körper wendet, desto näher kommt sie ihrem eigentlichen Wesen und ihrer Vollkommenheit, welche im Schauen und Erfassen der absoluten Welt der Ideen besteht. Nicht so der biblische Mensch, dieser unterscheidet zwischen טוב und רע, seine Tätigkeit als Mensch, seine Gottähnlichkeit, gehört also nicht in das Reich des Absoluten, Wahren. Hier gibt es zu schauen, zu erfassen, aber nicht zu unterscheiden, hier gibt es gar kein רע. טוב und רע sind wie weiter unten gezeigt werden soll keine metaphysischen Begriffe. ידע bedeutet ein Wahrnehmen durch sinnliche Erfahrung, Innewerden. Es ist ein Erkennen, Innewerden des in der Erfahrung gegebenen. Die Schrift kennt kein Wissen, das nicht durch die Sinne vermittelt wäre. Auch die höchsten Erkenntnisse, die Gotteserkenntnis, ist keine dem Menschen angeborene oder ohne Vermittelung der Sinne in sein Bewusstsein gepflanzte, sondern aus der sinnlichen Wahrnehmung oder aus der sie enthaltenden Erfahrung geschöpft.

Man kann im allgemeinen vier verschiedene Erkenntnissweisen des Menschen in der Schrift unterscheiden, bei denen aber immer die Sinnesorgane mit thätig sind.

---

[1]) Ulrici Glauben und Wissen, Compendium der Logik.

I. Die Betrachtung des Grossen und Erhabenen in der Natur, das gesetzmässige und unveränderliche Kreisen der grossen Himmelskörper, das wunderbare Gedeihen und Wachsen auf der Erde lehrt den Menschen das Vorhandensein eines allmächtigen, alles beherrschenden Gottes, der diese Natur geschaffen hat und sie erhält. So werden Himmel und Erde als Zeugen der Allmacht Gottes angerufen und der Psalmist lehrt deutlich 19, 2: „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes, und seiner Hände Werk verkündet die Ausdehnung." Vergleiche Jesaias 40, 28. Ps. 8,2.

II. Die Betrachtung der Natur kann ersetzt werden durch die Geschichte derselben, wozu noch die Geschichte des Menschen hinzukommt sowohl die Geschicke und Vorgänge des einzelnen als auch Entstehung, Entwickelung, Verfall oder Gedeihen der Völker, besonders des Volkes Israel. Die Geschichte der Natur ist eine Schöpfungsgeschichte, die Geschichte des Menschen ist die Geschichte der Strafen und Belohnungen, die Gott demselben für sein Thun zu Teil werden lässt. Die Lehre der Bibel lautet nicht: „Es giebt einen Gott", sondern, „die Welt schuf Gott", oder, „Ich bin Gott, der dich aus Aegypten geführt." Der Mensch soll aus dem Entstehen und gesetzmässigen Walten in der Natur und Menschengeschichte Existenz und Wesen Gottes erkennen, so weit dasselbe ihm erkennbar ist. Als Hauptbelegstelle vergleiche Deut.: 32, 6—13.

III. Erkenntnisse, die dem einzelnen wie dem ganzen Volke zuteil werden sollen, aber aus der Selbstbeobachtung und Geschichte nicht erlangt werden können, da dieselben etwas Aussergewöhnliches darstellen, werden durch einen aussergewöhnlichen Akt zur sinnlichen Anschauung gebracht. Die biblischen Offenbarungen und Prophezeihungen werden dem Menschen nicht durch innere Begeisterung und Verzückung, bei welchen die Sinnesorgane nicht mit thätig sind, zum Bewusstsein gebracht. Gott offenbart sich dem Menschen menschlich, das heisst, der Mensch erhält von den Aussprüchen und Aeusserungen Gottes in der Weise Kenntnis, wie er als Mensch von denselben Kenntnis erlangen kann. Dieselben werden ihm durch seine Sinnesorgane vermittelt. Auge und Ohr empfangen die Lehre

am Sinaiberge und erst durch ihre Vermittelung der Geist, das Bewusstsein. Die Propheten erhalten ihre Prophezeihungen nicht durch unmittelbare Eingebung in den Geist. Der Inhalt der Prophetie wird zu ihnen gesprochen und der Sprechende, sei es ein Engel Gottes, Num. 22, 31, sei es Gott selbst, Num. 23, 4, ebenso bei allen Propheten, erscheint dem Angesprochenen, wobei es natürlich auf die Art und Weise der Erscheinung nicht ankommt.

IV. Alle Erkenntnisse endlich werden erreicht durch Unterricht. Nicht jeder ist imstande aus Betrachtung und Geschichte die nötigen Erkenntnisse zu erwerben, dieselben sollen ihm also durch Lehren beigebracht werden. Die Gottähnlichkeit des Menschen, die in der richtigen Verwertung des Wahrgenommenen im weitesten Sinne des Wortes besteht, wird, wo eigene Erfahrung und Wahrnehmung fehlt, durch Lehren und Lernen, welches die Erfahrung ersetzt, erlangt. Durch's Lernen erhält der Mensch Norm und Richtung, wie und worin er seinen Vorzug als Mensch erlangen und erwerben soll. Die Schrift, welche die Norm für טוב und רע enthält, soll der Mensch immer wieder studiren. Sie ersetzt alle Erfahrung und Wahrnehmung und macht ihn Gott ähnlich.

Alle diese Erkenntnisse heissen nun ידע welches nach seiner Etymologie Wahrnehmen bedeutet[1]). Die Erkenntnisse sind nur durch Vermittelung der Sinne, durch Wahrnehmung möglich. Der Satz: „Nihil est in intellectu, quod non fuerit antea in sensu“, hat in der Schrift seine volle Berechtigung. Hiernach aber ist klar, dass die Gottähnlichkeit des Menschen, welche in ידע טוב ורע besteht nur vermittels der Erfahrung gewonnen werden kann.

Dieses bestätigt aber für's erste unsere aus der Erzählung des Sündenfalls und den andern Aussagen der Schrift gefolgerte Annahme, dass die Gottähnlichkeit dem Menschen nicht anerschaffen und angeboren ist, dass die Seele nicht schon an sich Weisheit und Vernunft besitzt; denn da, wie wir eben gesehen haben, alles Wissen aus der Wahrnehmung und Erfahrung stammt,

---

[1]) Vergleiche Gesenius sub ידע, wonach die Grundbedeutung dieses Verbum ponere, imponere, יצע, ist.

und die Gottähnlichkeit, welche in ידע besteht, von derselben bedingt ist, so ist klar, dass dieselbe erst im Laufe des Lebens und der Erfahrung erlangt werden kann. Aus ידע geht aber auch hervor, dass nicht allein die Seele die Gottähnlichkeit erlangt, und dieselbe nicht ihr allein zukomme, sondern der Mensch als solcher, als Einheit von Geist und Körper erlangt dieselbe im Zusammenwirken seiner beiden Hauptbestandteile. Die Gottähnlichkeit kommt beiden, der Seele und dem Körper gleichmässig zu, beide tragen gleichmässig zur Erlangung derselben bei, beide sind bei ihrer Entstehung durch Gott vor den anderen Geschöpfen ausgezeichnet. Und will man das צלם in V. 1, 26 etymologisch wie immer deuten[1]), aus dem bisher Gesagten und noch mehr aus Gen. 9, 6 ist es unzweifelhaft, dass dasselbe auch vom Körper gilt.

Endlich wollen wir noch die Objekte der menschlichen Unterscheidung betrachten. Der Mensch unterscheidet und erkennt טוב und רע. In der Erkenntnis und Unterscheidung des טוב ורע liegt also die höchste Vollkommenheit, die Gottähnlichkeit und mithin das höchste erstrebenswerte Ziel des Menschen.

Was bedeutet nun טוב und was רע? טוב und im Gegensatz davon רע heisst in der Schrift alles, was in gewisser Weise nützlich, gut, angenehm, schön u. s. w. ist. Jedes Ding oder jede Eigenschaft, die in irgend einer Hinsicht sich nützlich oder gut erweist, heisst in dieser Hinsicht טוב, ohne dass damit gesagt wird, sie sei in jeder Hinsicht טוב. In allen diesen Fällen sind טוב und רע keine metaphysischen Begriffe. Wir können also gestützt auf den allgemeinen Gebrauch und auf die bisher dargelegten Momente, aus denen ersichtlich ist, dass der Mensch nur durch Vermittelung der Sinnesorgane Erkenntnisse erlangen kann, טוב ורע der menschlichen Erkenntnis als das nützliche und schädliche erklären. Der Mensch ist imstande das ihm gegebene zu erkennen, ob es in Wirklichkeit nützlich sei oder nicht. Wir haben oben bei der Darstellung der נפש, des Organismus, darauf hingewiesen, wie נפש in ihrer Ganzheit wie auch in ihren einzelnen Organen auf ihre Erhaltung und Fortpflanzung eingerichtet ist, wie in der Schrift alle Funktionen

[1]) Vgl. Dillmann und Del. z. St.

des Individuums, die zur Erhaltung und Geltendmachung desselben dienen, sowohl den einzelnen hierzu bestimmten Organen als auch der נפש überhaupt zugeschrieben werden. Die einzelnen sinnlichen Organe, die in ihrer Verbindung die נפש ausmachen, sind derart geschaffen, dass sie, sobald die Belebung, רוח eintritt, diejenigen Thätigkeiten ausüben, welche jedem von ihnen zur Erhaltung des Organismus eigentümlich sind. Wir zeigten aber auch, dass diese Thätigkeiten nicht mit Bewusstsein und freier Wahl ausgeführt werden, und dass jedes Organ nur in derselben Richtung thätig sein kann, die ihm bei seiner Entstehung als נפש eigentümlich geworden ist. Die Organe, wie die ganze נפש können nur instinktmässig thätig sein, d. h. sobald eine Funktion zur Erhaltung der נפש vorgenommen werden soll, führt das für dieselbe bestimmte Organ dieselbe aus, ohne Bewusstsein und ohne diesem Instinkt widerstehen zu können. So bei den Tieren. Bei diesen vollzieht sich alles, was zu ihrer Erhaltung erforderlich ist, aus ihrer נפש.

Ganz anders der Mensch. Dieser ist zwar auch נפש. Auch ihm wohnen Triebe und Fähigkeiten inne, die Bedürfnisse seiner נפש wahrzunehmen und zu befriedigen. Auch seine נפש soll sich als נפש geltend machen, erhalten und fortpflanzen. Aber seine Erhaltung und Fortpflanzung geschieht nicht allein instinktmässig und unfreiwillig als Aeusserungen seiner נפש. Der Mensch ist durch eigene Erfahrung, Erforschung oder durch fremden Unterricht jederzeit fähig zu beurteilen, ob und in wie fern es für ihn nützlich sei, seinen in seinem Organismus sich äussernden Trieben, Begierden nachzugehen und seine Bedürfnisse zu erfüllen. Seine Erhaltung als נפש geschieht durch freie Erwägung und Entschliessung. Er unterscheidet alles Gegebene, alles ihm von seinen sinnlichen Organen, Uebermittelte, seien es Triebe, Begierden, physische Bedürfnisse oder sinnliche Eindrücke, die ja ebenfalls Thätigkeitsweisen der physichen Organe sind, in jedem einzelnen Falle, ob sie טוב, für ihn nützlich oder רע, für ihn schädlich sind. Gott hat den Menschen frei geschaffen, der Mensch erhält sich frei am Leben, als נפש, er ist also Gott ähnlich. Diese Gottähnlichkeit kommt aber nicht dem unterscheidenden Vermögen allein zu, sondern, da auch die physischen Organe sich von denselben lenken lassen,

insofern nämlich als der Sitz der Triebe und Bedürfnisse, dieselben den Erwägungen des Unterscheidungsvermögens unterordnet und sie jedesmal nur so lange hegt, als dasselbe die Schädlichkeit derselben erkennt, während sie bei den Tieren bis zu ihrer Befriedigung dem Organismus immanent bleiben, selbst wenn die Befriedigung in einzelnen Fällen schädlich ist, so ist klar, dass die Vollkommenheit und Gottähnlichkeit dem ganzen Menschen zukommt, wie dieselbe auch nur von ganzen Menschen erreicht wird.

Fassen wir noch einmal das aus dem Objekt der menschlichen Erkenntnis sich ergebende Resultat kurz zusammen: Die Gottähnlichkeit des Menschen bezieht sich auf die bewusste Erhaltung des Organismus, der Person; die Seele erlangt also ihr Unterscheidungsvermögen durch und für den Organismus. Indem die Seele im Zusammenwirken mit dem Organismus durch Erfahrung und Unterricht, das demselben Nützliche vom Schädlichen zu unterscheiden lernt, lenkt und leitet sie denselben, die in ihm vorhandenen Triebe in einer sein Leben und Wohl fördernden Weise zu bethätigen.

Besteht aber die Gottähnlichkeit des Menschen in der bewussten Erhaltung des Organismus, des physischen Lebens und wird dieselbe erst durch die Erfahrung, welche nach der Schrift durch Lernen ersetzt wird, erlangt, so muss sich die Erfahrung, der Unterricht nach diesem höchsten Ziele des Menschen einrichten. Nur derjenige Unterricht ist für den Menschen von Wert, durch welchen er seine Gottähnlichkeit, die Kenntnis des für ihn Nützlichen und Schädlichen, erlangt. Metaphysische Forschung hat unter diesem Gesichtspunkte für den Menschen keinen Wert, und lenkt ihn nur von der nützlichen Forschung ab. Die Thora, welche das Lehrbuch der Menschheit sein will, enthält nichts von metaphysischen Offenbarungen, sie spricht sich sogar dagegen aus: „Die Lehre ist nicht im Himmel.“ Deuter. 30, 12. Nicht vom Himmel schöpft der Mensch seine Kenntnisse, sondern von der Erde von irdischen Dingen, vgl. Hiob 28, 21. Ex. 33, 20. Dagegen erklärt die Schrift: „Siehe, ich lege dir heute vor — mit dem Gesetz, — das Leben und das — für dasselbe — Nützliche טוב, den Tod und das Schädliche רע“. Die Thora lehrt also טוב und רע oder was dasselbe bedeutet das Leben und den Tod. Sie verspricht in mannig-

fachen Aussprüchen durch Einhaltung der in ihr enthaltenen Gesetze ein glückliches, langes Leben vgl. Deut. 30, 16—20. Die Lehre selbst ist das Leben, ebenda 20. Dieses ist aber nicht als Lohn zu verstehen, sondern als Folge des gesetzmässigen Wandelns. Durch die Schrift, welche die Erfahrung ersetzt, soll der Mensch Gott ähnlich werden, er soll Leben und Tod, רע von טוב unterscheiden, wie Deut 30, 15 ausdrücklich sagt, er soll sich also mit Vernunft und Bewusstsein am Leben erhalten. Die Schrift will nichts weiter sein, als eine Zusammenstellung derjenigen Gebote, durch welche der Mensch sein Leben und Wohl sichert. Es kann nun weder unsere Aufgabe sein, noch auch wäre hier der geeignete Ort dafür, bei jedem Ausspruch und Gebot nachzuweisen, inwiefern dieselben dieser Aufgabe entsprechen. Für unsern Zweck genügt es vollkommen, wenn wir aus der Schrift selbst, aus ihren deutlichen Aussprüchen nachweisen, dass dieselbe diese Aufgabe, dem Menschen ein diesseitiges Leben zu sichern, wie es in den von uns oben angeführten V. deutlich ausgesprochen erscheint, lösen will. Allerdings ist noch zu beachten, dass die Schrift nicht das Individuum allein erhalten will, sondern auch das Volk, an das sie gerichtet ist, in seiner sozialen, politischen Selbstständigkeit, in seiner sittlichen Reinheit und monotheistischen Weltanschauung. Auch die Existenz und Wohlfahrt des Volkes als solchen soll die Schrift, die Lehre vom טוב und רע sichern, vgl. ebendas. 30, 20.

Speziell für die Erkenntnis der Menschenseele ergibt sich aus dem bisher Dargelegten folgendes: Die Menschenseele ist רוח, bewegender Lufthauch, wie bei den andern Creaturen. Bei ihrer Entstehung erhält sie das Vermögen, aus den durch die Vermittelung der von ihr belebten Organe entstehenden sinnlichen Wahrnehmungen, welche sowohl die Erfahrung als auch den Unterricht ausmachen, allmählig alles dem Menschen, speziell dem von ihm belebten, bestimmten Organismus Nützliche vom Schädlichen zu unterscheiden. Durch diese Fähigkeit mit Hilfe der dem Organismus des Menschen eigenen Anlagen des Sich-Lenken-lassens, — wie man den Vorzug des menschlichen Organismus auch nennen kann — erreicht die Seele im Laufe des Lebens und der Erfahrung Gottähnlichkeit, d. h. sie wird

allmählig zu einer in bewusster Unterscheidung des טוב und רע thätigen Seele. Mit der Erlangung ihrer Gottähnlichkeit, der freien und bewussten Erhaltung des Menschen in der ihm entsprechenden Weise als höheres freieres Wesen, wird die Seele, der רוח, aber erst in Wirklichkeit Menschenseele, da sie erst jetzt zu der ihr eigentümlichen, ihr Wesen ausmachenden und bei allen Geschöpfen gleichen Grundthätigkeit des Belebens, Bewegens eine neue das Wesen des Menschen ausmachende Thätigkeitweise, das Unterscheiden, in Wirklichkeit erhält, während dieselbe ihr vor der Vereinigung mit dem Organismus nur in Potentia eigentümlich war.

Aber auch persönliche, individuelle Seele wird sie durch ihre Gottähnlichkeit. In dem Masse als die Seele die Bedürfnisse und Triebe erkennt und ihre Unterscheidungsthätigkeit sich auf die Erhaltung dieses einzelnen von ihr belebten Organismus richtet, je mehr diese Tabula rasa, wie man die Seele genannt, sich mit der im Zusammenwirken mit dem Organismus und für denselben erworbenen Erkenntnis füllt, verliert sie ihren allgemeinen Charakter, der ihr bei ihrer Entstehung als allgemeine Seele, als רוח eigen ist und wird zu einer individuellen, zu einem bestimmten Organismus gehörigen. Bei ihrer Trennung von dem Organismus geht sie vermöge ihrer Persönlichkeit und Individualität nicht in andere Geschöpfe über, wie die nichtmenschlichen Seelen, Kohelet 3,21[b], welche immer unpersönlich bleiben, sondern „sie geht“, wie der Bibelvers sagt, „zu Gott, der sie gegeben“ Kohelet 12,7, wo sie ihrer Vereinigung mit dem Organismus und des göttlichen Richterspruches harret, ebenda 14[1]).

Die Seele kann aber auch unpersönlich bleiben, und verliert sogar ihre Fähigkeit, Gegebenes zu unterscheiden und hört somit auf, auch in Potentia Menschenseele zu sein, wenn sie dieselbe im Leben nicht übt und der Organismus in seinen Trieben und Bedürfnissen sich nicht von ihr leiten lässt, sondern sich denselben ganz überlässt. In diesem Falle bleibt dieselbe zwar immer noch eine Seele, da sie als solche nicht aufhört zu

[1]) Del. b. Psychologie S. 93.

sein, sie ist aber keine Menschenseele mehr. Nach ihrer Trennung vom Organismus teilt sie sich andern Organismen mit, wie die Tierseele, die ebenfalls unpersönlich bleibt. „Wer[1]) kann es wissen, ob der Menschengeist hinaufgeht“, — ob er im Zusammenleben mit dem Organismus sich seine Gottähnlichkeit, seine Persönlichkeit erworben und Menschenseele geworden und nicht wie Tierseele hinunter zur Materie geht, neue Schöpfungen zu beleben.

Wir lassen nun das nähere Verhältnis von Geist, Seele und Körper, רוח und נפש und ihre gegenseitigen Beziehungen und Einwirkungen folgen.

Wir haben schon anlässlich der Darstellung von נפש ausführlich gezeigt, dass die Triebe, physischen Bedürfnisse, kurz alles, was zur Geltendmachung, Erhaltung, Fortpflanzung des Individuums erforderlich ist, der נפש zugeschrieben werden, dass also נפש es ist, welche dem Unterscheidungsvermögen den Inhalt zu seiner Thätigkeit liefert und für welche diese Unterscheidung geschieht. Dagegen haben wir im Laufe unserer Darstellung des Menschen und seiner Gottähnlichkeit das Unterscheiden und Erkennen mannigfach der Seele zugeschrieben, ohne eine diesbezügliche Stelle aus der Schrift anzuführen. An solchen Stellen fehlt es aber in der Schrift keineswegs. Wir begnügen uns eine einzige und zwar die deutlichste, anzuführen. Hiob 32,8 „Fürwahr der רוח ist es im Menschen, der Gott gehauchte; נשמת שדי — der sie — die Menschen — unterscheiden macht“.[2])

Hiernach übt die Menschenseele auf den Organismus zwei verschiedene Funktionen aus. Sie wirkt erstens durch das bei

---

[1]) Kohelet 3,21. Wir wollen hier eine Anmerkung in Betreff der Metempsychose, die wir hier nicht ausführlich behandeln wollen, einfügen. Wir behaupten nämlich im Gegensatz zu Del., dass die Metempsychose schriftgemäss nicht allein statthaft, sondern durch die ganze Anschauung von der Seele geradezu gefordert und Kohelet 3,21 ausgesprochen ist. Der Unterschied zwischen Menschen- und Thierseele aus welchem man die Me. bekämpft, ist in der Schrift nicht in so hohem Masse vorhanden, wie Del. annimmt und so weit ein solcher vorhanden ist, kann er verloren gehen vgl. Del. S. 21. Jakobsohn, Psychologie des Talmud S. 14.

[2]) בִּין unterscheiden, vgl. Gesenius Wörterbuch.

allen Geschöpfen gleiche Bewegen, Beleben und durch die Unterscheidung der durch das Beleben der נפש entstehenden sinnlichen Eindrücke, Triebe und Bedürfnisse. Der Organismus enthält in seiner Ganzheit und in seinen einzelnen Teilen alle diejenigen Momente, wodurch er sich erhalten und fortpflanzen kann. Diese Momente äussern sich als Triebe, Begehren und Streben. Bei dem vernunftlosen Tier wollen dieselben unter allen Umständen befriedigt sein. Bei dem Menschen unterscheidet und erkennt die Seele, in wiefern die Befriedigung in jedem einzelneu Falle und die Art und Weise derselben dem Organismus nützlich oder schädlich ist. נפש und בשר, der Sitz und Ursprung der Triebe und Bedürfnisse, lassen sich von diesen Erwägungen leiten, vermöge der ihnen bei ihrer direkten Schöpfung durch Gott eigentümlich gewordenen Anlagen in Potentia, sich der zu erreichenden Unterscheidungsfähigkeit unterzuordnen und zu fügen. Man hat also das Verhältnis zwischen Leib und Seele nach zwei verschiedenen Seiten zu betrachten: nach der biologischen und nach der ethischen Seite, da in beiden eine Wechselbeziehung von Leib und Seele stattfindet.

Was nun erstere betrifft, so haben wir schon bei נפש gezeigt, wie das Leben von zwei verschiedenen Momenten abhängt, von der Gesundheit und Lebensfähigkeit der נפש und von der Vereinigung derselben mit der Seele, und dementsprechend auch der Tod in zweierlei Weise eintritt: durch Zerstörung der נפש und durch Wegnahme der Seele von derselben אסף רוח. Beim Menschen wird nun das Verhältnis zwischen Leib und Seele in biologischer Hinsicht durch das Bewusstsein der Seele ein anderes. Während bei den Tieren die Lebensfähigkeit des Organismus von der Seele keineswegs beeinflusst wird, zeigt sich beim Menschen auch in dieser Beziehung eine gegenseitige Einwirkung. Wir wollen die wesentlichen Momente dieser Wechselbeziehung in Kürze hervorheben. Zum normalen, harmonischen Leben gehört: ein gesunder, lebensfähiger Organismus und eine mit demselben vereinigte Seele. In der Harmonie und Zusammenstimmung beider, der Seele und des Körpers, besteht das Gemüt. Das Gemüt drückt das jeweilige Befinden des Körpers und seiner Vereinigung mit der Seele aus. Befindet sich der Körper wohl und erhält das Bewusstsein, welches die

unterscheidende und erkennende Seele ist, Kenntnis davon, so entsteht ein frohes Gemüt. Haben wir oben die Körperkraft als eine zur Geltendmachung und Erhaltung der נפש nötige Eigenschaft derselben erklärt, und haben wir auch gesehen, wie diese Eigenschaft des Organismus teils nach dem repräsirenden Teil desselben עצם, teils nach dem ganzen Organismus נפש benannt wird, so heisst dagegen das Bewusstwerden dieser Kraft, der physischen Gesundheit, welches durch רוח geschieht, Mut. Der Mut heisst in der Schrift רוח Jos. 2,11. 5,1. I Könige, 21,5 Richter 8,3 nicht als ob der Mut im רוח allein seine Ursache hätte, sondern weil derselbe durch das Bewusstsein der nötigen Kraft entsteht und dieses Bewusstsein im רוח ist. Diese Harmonie wird nun gestört durch Schwächung des Körpers חלה. Erhält das Bewusstsein von der Schwäche des Körpers nicht gleich Kunde und bleibt das frohe Gemüt, der Mut aufrecht erhalten, so kann der Körper durch denselben geheilt werden, vermöge des Einflusses, den die Seele, das Bewusstsein auf denselben ausübt, Spr. 18,14a, im andern Falle, wenn der Mensch von seiner Krankheit wohl Kenntnis erlangt, entsteht ein gedrücktes Gemüt, Mutlosigkeit, welches wieder auf den Körper nachteilig wirkt, indem es seine Heilung verhindert, ebenda 18,14b, 17,22. Auch das Bewusstsein ungenügender Kraft erzeugt Mutlosigkeit. Jos. 2,11. Der Einfluss der Seele auf die Gesundheit und Lebensfähigkeit des Organismus zeigt sich auch, wenn im Bewusstsein eine falsche Vorstellung einer Gefahr oder Krankheit des Organismus entsteht. In diesem Falle übt die Mutlosigkeit, die durch diese falsche Vorstellung entsteht, auf den Körper eine nachteilige Wirkung aus. Indem der Mut, das Bewusstsein des physischen Wohlbefindens weicht und schwindet, verlässt die Seele allmählich den Körper, die innige Verbindung beider fängt an sich zu lösen. Die Empfindung für die physischen Bedürfnisse geht dem Organismus verloren I Könige 21,5. Weicht endlich die Seele ganz, so wird der Körper trotz seiner physischen Gesundheit hingestreckt[1]) נפש מת und leer von Empfindungen.

---

[1]) Ueber die Etymologie von מוּת als hinstrecken גָּוַע leer werden vgl. Gesenius hebr. Wörterbuch.

Was nun die Unterscheidungsfähigkeit der Seele betrifft, so wollen wir hier nur einige Momente hervorheben, aus welchem ihr Verhältnis zum Leib und ihre Einwirkung auf den Lebensprozess erhellt. Alle Erkenntnisse entstehen durch Vermittelung des Organismus. Auch hier also dasselbe Verhältnis, wie beim biologischen Vorgang Die Seele ist auch in ihrer Unterscheidungsthätigkeit von der Beschaffenheit des Organismus abhängig. Nur der gesunde, fehlerfreie Organismus ist imstande, dem Bewusstsein die Aussenwelt, das Gelernte, Wahrgenommene wahrheitsgemäss zu vermitteln und anderseits sich den Erwägungen desselben zu fügen, worin die Gottähnlichkeit, die höchste Vollkommenheit des Menschen besteht. In dem harmonischen Zusammenwirken beider, der Seele und des Leibes, in der angegebenen Weise ist der Mensch fähig in allen Lebenslagen und Situationen das Richtige, Nützliche zu erkennen. Er ist IV 27,18 איש אשר רוח בו, alles für das Wohl der Gesammtheit erforderliche vorzunehmen geeignet, er ist vom רוח, dem Unterscheidungsvermögen, gelenkt, bewegt. Dagegen wird die Harmonie gestört, wenn erstens der Organismus seine Gesundheit und Lebensfähigkeit verliert, sei es durch Alter oder sonstige Ursachen. In diesem Falle vermag derselbe die Aussenwelt nicht unverändert dem Bewusstsein wiederzugeben, die Triebe und Bedürfnisse desselben äussern sich nicht in einer seiner Erhaltung entsprechenden Weise, der Seele fehlt also das Objeckt ihrer Erkenntnis. Wie den kleinen Kindern Deutr. 1,30, so wird dem alten abgelebten Greis die Erkenntnis des טוב ורע abgesprochen 2 Samuel, 19,36. Die Gottähnlichkeit geht ferner verloren oder wird eventuell gar nicht erreicht, wenn sich die נפש, das בשר als Sitz der Triebe und Bedürfnisse, nicht in allen ihren Handlungen von רוח leiten lassen, sondern ihren Trieben, wann und wo immer sich dieselben äussern, nachgehen und ihre Befriedigung unter allen Umständen anstreben. In der Befriedigung der Triebe ohne Rücksicht auf die jeweilige Nützlichkeit und Schädlichkeit derselben entsteht nun in erster Reihe ein Fehlgehen der חטאת נפש. In weiterer Folge übernimmt das Fleisch immer mehr die Leitung der Person, dieselbe lässt sich nicht

---

[1]) חטא Fehlgehen, vorbeistreifen vgl. Gesenius sub חטא.

mehr von רוח, sondern von ihren Begierden bestimmen, es entsteht dadurch ein stetes Irren des Fleisches שגג Gen. 6,3 [ידון lenken, walten]. Das Fehlgehen und Irren, welches in der Schrift die Sünde bedeutet, besteht in der Art und Weise der Befriedigung der im Organismus enthaltenen Triebe und Begierden. Absolute Sünde oder ein böses Princip, wie im Parsismus, giebt es in der Schrift nicht. Das gesetzmässige Leben besteht in der vernünftigen Unterscheidung des Nützlichen vom Schädlichen. Gesetzmässig und vernünftig Leben ist gleichbedeutend, Deut. 4,6. Ebenso ist das Sündigen ein unvernünftiges Leben. Thorheit und Sünde sind ebenfalls gleichbedeutend Jesaja 1,3. Wenn der Mensch nicht unterscheidet, gleicht er dem vernunftlosen Tier. Ps. 49,20, welches seinen Trieben, Bedürfnissen, Begierden instinktmässig nachgeht, ohne mit Vernunft dieselben zu prüfen.

Uebernimmt nun das Fleisch die Führung der Person und wird dasselbe nicht mehr vom רוח geleitet, so wirkt dieses auf den רוח auch ein. רוח selbst wird in seinen Urteilen schwankend, irrend, תעה רוח Jes. 29,24, seine Unterscheidungsfähigkeit umdüstert und umhüllt sich Psalm 143,4 und schwindet endlich ganz, ebenda 7[1]). In diesem Zustande gleicht der Mensch, wie schon mannigfach erwähnt, dem varnunftlosen Tier. Ps. 49,20. Diese nachteiligen Folgen der Fleischesherrschaft gehen aber noch weiter, indem der רוח durch das stete Irren der נפש selbst trügerische und falsche Urteile und Schlüsse bildet, Psalm 32,2. 36,6. In diesem Stadium verliert der Mensch den sittlichen Halt, er verfällt immer mehr der Sünde, und seine Triebe, welche er lenken sollte, sind nun seine Herren.

Dieses wirkt nun anderseits auch auf den Organismus nachteilig. Der Mensch verliert den Lebensmut, ein deprimirendes, beschämendes Gefühl macht sich geltend. Gen. 4,6. Hiob 10,15. 11, 5. 22,26. Der רוח fängt an vom Organismus zu weichen. Die Empfindung für die physischen Bedürfnisse lässt nach, I Könige 21,5.

---

[1]) Mit dem Schwinden des רוח ist hier nicht der רוח an sich gemeint, da in diesem Falle der Tod eintreten würde, sondern, wie der Zusammenhang zeigt, dessen Fähigkeit des Erkennens.

In diesem Zustande der Seele kann aber eine Besserung durch Eingreifen Gottes stattfinden. רוח ist in seiner Thätigkeit von Gott unabhängig, die höchste Vollkommenheit, die Gottähnlichkeit, wie die tierische Gesunkenheit und Unvernunft hängt von dem Wirken der Person, des Leibes und der Seele allein ab. Dennoch übt der Schöpfer auf seine Geschöpfe, zu welchen ja auch die Anlagen zur Unterscheidungsfähigkeit der Msnschenseele gehören, insofern einen Einfluss, als er in Fällen wo dieselben sich aus eigener Kraft nicht mehr erhalten können, ihnen zu Hilfe kommt. Die schlaffe, matte Seele wird aufgerichtet, Ps. 51,12, die schwankenden und irrenden werden vernünftig, unterscheidend, Jes. 29,24, die mutlosen geweckt, Hagg. 1,14, und wo die Unterscheidungsfähigkeit ganz verloren ist, wird der Geist mit Anlagen derselben neu gebildet, d. h. die Anlagen werden dem im Menschen thätigen רוח neu anerschaffen, Zacharia 12,1, Ezechiel 18,31. Die Mutlosigkeit weicht, gehobenen Hauptes schreitet der Mensch wieder einher, Hiob 11,15. „Warum fällt Dein Angesicht? wenn Du gut bist, so hebt sich dasselbe, wenn Du aber nicht gut bist, so lagert beim Eingang [der sinnlichen Empfindungen] das Fehlgehen, dieselben streben zu Dir und Du sollest sie beherrschen.“ Gen. 4,6. Dieser Satz drückt das ganze Wesen des Menschen in ethischer Beziehung aus. Das Fehlgehen und Irren des Menschen liegt in dem Aufnehmen von Empfindungen, 4 B. M. 15,39. Dieselben müssen von Menschen beherrscht werden, wodurch sein Leben ein harmonisches, zuversichtliches, gehobenes wird, im widrigen Falle entsteht Mutlosigkeit.

Fassen wir nochmal das Ergebnis unserer Untersuchung in Kürze zusammen, so hat sich uns auf die Frage nach dem biblischen Selenbegriff folgendes ergeben: Die Materie, welche an sich תהו ובהו, unbewegt und empfindungslos ist, wird durch den Schöpfungspruch und den in demselben enthaltenen Hauch, רוח, organisirt und belebt. Das eigentümliche Wesen des רוח und mithin der allgemeine Begriff des Lebens ist die Bewegung und Empfindung, die Gegensätze von תהו ובהו. Neben dieser bei allen Creaturen gleichen Grundthätigkeit, der Bewegung, erhält die Seele noch verschiedene und unterscheidende Attribute, durch das dieselbe bedingende Sprechen. Wenn das

Schöpfungswort sagt, es entstehe eine נפש, so teilt sich dieses Schöpfungswort, oder der in demselben enthaltene רוח der Materie mit und organisirt eine נפש, d. h. einen Organismus, der vermöge seiner Beschaffenheit, sich als solchen erhält. Beim Menschen kommt ein neues Moment hinzu, indem hier sowohl der Seele als dem Organismus in Potentia gewisse Fähigkeiten und Anlagen anerschaffen werden, durch die es der Seele möglich wird, aus der Erfahrung die die menschliche Vollkommenheit ausmachende Unterscheidung des Nützlichen und Schädlichen zu erlangen und dem Körper, sich dieser Unterscheidung unterzuordnen. In dieser Unterscheidung wird die Menschenseele erst in Wirklichkeit Menschenseele, sie erlangt ferner dadurch Individualität und wird zu einer persönlichen Seele. Dieses dem Menschen durch seine Fähigkeiten gesetzte Ziel wird aber nicht immer erreicht, seine Seele kann die ihr anerschaffenen Fähigkeiten verlieren, ohne dass sie dadurch aufhört, Seele zu sein[1]).

Es ist klar, dass unter diesen Voraussetzungen, nach denen der Mensch in ethischer Hinsicht sein eigener Schöpfer ist und seine Seele erst durch sein Thun zu einer Menschenseele wird, dass also der Mensch sich selbst seine individuelle Unsterblichkeit sichert, die Wertschätzung des menschlichen Lebens eine wesentlich andere ist, als wenn man z. B. mit Plato und den von ihm beeinflussten Psychologien behauptet, der Körper sei das Gefängnis der Seele, dass die Seele vor ihrer Vereinigung mit dem Leibe alle Kenntnisse besessen, die sie aber durch die

[1]) Unserer Darstellung des b. Seelenbegriffes zufolge ist es klar, dass in der Schrift keine Unsterblichkeit der Seele im Sinne Plato's anzunehmen ist. Die Seele ist nach Anschauung der Schrift in allen ihren geistigen Thätigkeiten an den Körper gebunden. Sie erreicht ihre Vollkommenheit mit und für den Körper. Ihre erreichte Gottähnlichkeit bezieht sich auf Erhaltung des von ihr belebten Körpers. Für die Seele allein sind diese Kenntnisse weder zu erlangen noch auch vom Werte. Dagegen geht aus der b. Anschauung von der Seele folgerecht die Auferstehungslehre hervor. Denn bleibt die Seele auch nach ihrer Trennung vom Leibe individuell bestehen, wie wir gezeigt haben, und besteht diese Individualität nur durch die Gotthänlichkeit, durch die Unterscheidung des für den einzelnen, bestimmten, von ihr belebten Körpers Schädlichen und Nützlichen, so sagt dies klar, dass die Fortexistenz der Seele in ihrer Individualität nur für den Körper, mit dem sie sich wieder vereinigen soll, und für den sie ihre Kenntnisse gesammelt hat, geschehen kann.

Vereinrgung mit demselben eingebüsst habe. Nach bibl. Anschauung ist das diesseitige Leben kein Uebel, sondern das höchste Gut des Menschen. „Alles[1]), was der Mensch hat, giebt er für seinen Organismus“, sagt der Satan vom Menschen. Und von b. Standpunkt aus hat er vollkommen Recht. Die höchste Glückseligkeit des Menschen, das Paradies, verlegt die Schrift nicht in ein ausserirdisches Leben, es befindet sich vielmehr hier auf Erden, wo Adam und Eva nicht Wahrheiten schauten, sondern arbeiten, Gen. 2,15. Die höchste Strafe ist für den Menschen der Tod, Gott selbst droht dem Adam: „Wenn du von dem Baume issest, wirst du sterben“. Gen. 2,17. Die grössten b. Männer wehren sich gegen den Tod, so Moses, Deut. 3, Hiskia II. Könige, 20,3 und während nach Plato-Sokrates der Weise jederzeit den Tod herbeisehnen muss, singt der Psalmist: „Lass mich nicht sterben, denn ich will leben“. Diese verschiedene Auffassung des Lebens und seines Wertes ist aber in der verschiedenen Auffassung von der Seele begründet. Denn wenn nach Plato der Körper das Gefängnis der Seele ist, so ist es ganz consequent, wenn der Weise, der nach der reinen Wahrheit strebt, die im Körper nicht zu erlangen ist, den Tod, die Befreiung der Seele von dem Körper, herbeisehnt. Consequenter Weise ist dadurch auch der Selbstmord gefordert, wenn derselbe dennoch nicht gestattet ist, so geschieht es nur unter Hinweis auf die Güte der Gottheit, der man nicht vorgreifen dürfe. Ganz anders im a. Testament. Die Seele ist hier ein leerer Lufthauch. Was der Mensch erreichen soll, seine Gottähnlichkeit, die Individualität seiner Seele, mithin seine Unsterblichkeit, kann nur im diesseitigen Leben erreicht werden, im Zusammenwirken mit dem Körper. Die Vollkommenheit der Seele ist mit Hilfe des Organismus und für denselben erreicht. Das Leben, wodurch die Vollkommenheit erreicht wird, ist das grösste Gut, während der Tod das grösste Uebel ist. Dieser hohen Bedeutung des diesseitigen Lebens entspricht es auch, wenn die Schrift, die, wie wir oben erwähnten, das für den Menschen Nützliche und Schädliche enthält, stets und immerfort auf die Vermehrung der Art zurückkommt, sowohl in ihren Geboten, als auch in ihren

[1]) Hiob 2,4.

Segnungen. Der erste Segen, den Gott Adam zuteil werden lässt, ist: „Seid fruchtbar und vermehret euch." Hierzu kommt noch, dass irdische Güter, weit entfernt, ein Uebel zu sein, vielmehr einen Segen Gottes für einen gesetzmässigen Wandel bedeuten. Ebenso wenig erblickt die Schrift in der Askese ein wohlgefälliges Werk, sie schärft vielmehr ein, viele Freudenfeste zu feiern, und wo Traurigkeit geboten ist, über den Tod der Angehörigen, sich von derselben nicht allzu weit hinreissen zu lassen. Während also diejenigen Weltanschauungen, die mehr oder minder von der platonischen Seelenlehre beeinflusst sind, von welchen wir hier nur die Essener und Terapeuten erwähnen wollen, die Ehe und die irdischen Güter als etwas Minderwertiges betrachten und die grösste Tugend in der Askese und Unterdrückung der physischen Bedürfnisse setzen, lehrt die Schrift gerade das Gegenteil, nämlich: ein glückliches, vernünftiges gesetzmässiges, die Erhaltung des physischen Organismus förderndes, die Fortpflanzung der Art sicherndes Leben des Menschen, und da die ganze Schöpfung wegen des Menschen ist, so ist dieses menschliche Leben Zweck der Schöpfung.

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band XI.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Pestalozzi als Philosoph.

Von
Dr. Christian Rothenberger
in Basel.

Bern.
Verlag von Steiger & Cie.
1898.

Inhalt.



Einleitung.

Pestalozzi (geb. in Zürich den 12. Januar 1746, gest. den 17. Februar 1827) ist — wie er in seinem Schwanengesang selbst berichtet [1]) — von den Verhältnissen seines Milieus beeinflusst worden.[2]) Gerade deshalb, weil sich bei ihm die schöpferische Kraft in Uebereinstimmung und im Gefolge mit seinem Zeitalter äusserte, sind die Veränderungen so bedeutend gewesen, die er als Aufklärungsphilosoph vor allem in der Psychologie, Ethik und Pädagogik hervorgebracht hat.[3]) Nach einem vollen Jahrhundert wird seine kulturphilosophische Bedeutung mehr als früher anerkannt und gewürdigt: „Natorp hat . . . auf Pestalozzi *als Socialphilosophen* hingewiesen.[4]) Pestalozzi *als Erzieher* — das hätte denn doch einen ganz andern Klang, als die von der litterarischen Mode bevorzugten „Erzieher"-Typen (Rembrandt als Erzieher, Schopenhauer als Erzieher etc.)." [5]) Pestalozzi kommt in der Geschichte der Philosophie das bleibende Verdienst des grossen *Reformators der modernen Pädagogik* zu.[6]) Allein er ist mehr als dies [7]), wie diese Schrift zeigen

---

[1]) Werke (Seyffarth) 14. Bd., S. 196 ff.

[2]) O. Hunziker: Pestalozzi und Fellenberg. 1879. S. 6.

[3]) Th. Wiget, Bündner Seminarblätter II. 1896. Nr. 3, S. 67.

[4]) Vergl. Natorp: Pestalozzis Ideen über Arbeiterbildung u. sociale Frage, 1894; Seyffarth: *Pestalozzi in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung,* 1896.

[5]) *Ludw. Stein: Die sociale Frage im Lichte der Philosophie.* — Vorlesungen über *Socialphilosophie* und ihre Geschichte. 1897. S. 611.

[6]) Windelband: Geschichte der neuern Philosophie I, S. 421.

Seiffarth: Einleitung zu „Wie Gertrud ihre Kinder lehrt". Werke 11. Bd., S. 77.

K. Just: Pestalozzis Unterrichtsmethode, S. 1 und 11 im 14. Jahrbuch des Vereins für wissenschaftliche Pädagogik. 1882.

[7]) „In Nationalökonomie und Staatswirtschaft, selbst bis zu den Fragen des Militär- und Finanzwesens, soweit ihre richtige Organisation

soll.[1]) — Der Gegenstand meiner Untersuchung wird nun vorerst sein, das Milieu, und zwar speziell in philosophischer Hinsicht, zu kennzeichnen, in welchem Pestalozzi geboren wurde und aufwuchs.

I. Teil.

Das philosophische Milieu in Zürich um die Mitte des 18. Jahrhunderts.

Im Beginn des 18. Jahrhunderts wurde Zürich der Mittelpunkt eines neuen Geisteslebens, von wo aus sein Einfluss sich auf ganz Deutschland erstreckte. Bis dahin herrschte in Zürich und in der übrigen Schweiz allgemein der Einfluss französischer Sprache und Sitten. Die Umgangssprache der höhern Stände war französisch[2]); sie war ihnen geläufiger als die hochdeutsche

---

Menschen und Volkswohl bedingt, in alles hat sich Pestalozzi gelegentlich vertieft; und Pestalozzi, der Politiker, ist ein wichtiges Kapitel in seinem Leben und in seinen Schriften." O. Hunziker, Comenius und Pestalozzi. 1892. S. 16.

[1]) So auch die Aeusserung des Philosophen Karl Rosenkranz, vergl. Seyffarth: Pestalozzi in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung. S. 8. —

Litteraturverweis.

Eine Zusammenstellung der Schriften von und über Pestalozzi findet sich in der Seyffarth'schen Ausgabe von Pestalozzis sämtlichen Werken, 1. Bd. S. 28–31 und 16. Bd. S. 393—396; bei Guillaume: Pestalozzi, Étude biographique. 1890. S. 437—453, ferner in den Pestalozzi-Blättern von O. Hunziker, XVI. Jahrgang 1895 Nr. 2 und Nr. 4 und XVIII. Jahrgang 1897 Nr. 1 und Nr. 4 etc. Die bisher vollständigste Zusammenstellung — ausser O. Hunziker — der mehr als 700 Nummern aufweisenden Arbeiten über Pestalozzi hat A. Israel: Versuch einer Zusammenstellung der Schriften von und über Pestalozzi. 105 S. 1894 Ergänzungen hiezu, Separatabdruck, 27. S.

Die in meiner Arbeit enthaltenen Citate aus Pestalozzis Schriften sind der Seyffarth'schen Ausgabe von Pestalozzis sämtlichen Werken (in 18 bezw. 20 Bänden) entnommen; hingegen für dessen wichtigste Schriften „Lienhard und Gertrud" in den 4 Teilen; „Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts" und „Wie Getrud ihre Kinder lehrt", erachtete ich es für notwendig, auf die von O. Hunziker (und für „Wie Gertrud . . ." von Karl Riedel) herausgegebenen *Originalausgaben* zurückzugehen.

[2]) Wilh. Scherer: Geschichte der deutschen Litteratur. 1889. S. 412.

Schriftsprache.[1]) Die französische Erziehung der obern Stände, die französische Umgangssprache und die nähern politischen und diplomatischen Beziehungen zwischen der Schweiz und Frankreich (u. a. der französische Kriegsdienst) führten zur Herrschaft der französischen Litteratur[2]) und des französischen Geisteslebens, gefördert insbesondere auch durch die universelle Verbreitung der französischen Klassiker des Zeitalters Ludwig XIV. Selbst Holland diente als vermittelnder Träger (s. unten) und auch die Aufhebung des Edikts von Nantes war speziell für die Schweiz in dieser Beziehung von einiger Bedeutung gewesen. Das Verzeichnis einer Bibliothek der Damen durch die „Maler" (Diskurs IV, 15) nach dem Vorbild des Spectators bezeugt das Ueberwiegen der französischen Bildung: Unter den 35 empfohlenen waren 13 deutsche und 22 französische Bücher. Die Alten und die Engländer waren in französischen Uebersetzungen enthalten. Von den Deutschen wurden nur Opitz, Kanitz, Besser und Gotth. Heidegger erwähnt, von den Franzosen dagegen besonders Charron, Corneille, La Fontaine, Molière, Boileau, Racine, La Bruyère, Fénelon, Fontenelle.[3])

Cartesianische Philosophie war den Sittenmalern nicht aus ihren Quellen bekannt; sie heriefen sich auf Descartes' Buch: „Les Passions de l'âme". Im übrigen schöpften sie aus solchen Schriften, die Descartes selbst in Frankreich popularisieren wollten, so aus Fontenelles „Entretiens sur la pluralité des mondes" (1686). Schon die ersten Nummern der Diskurse betonten die Trennung der körperlichen und geistigen Welt, den Dualismus von Leib (machine) und Seele.[4]) Die Diskurse behandelten überhaupt vorzüglich Moralphilosophie, Geschichte und Litteratur.[5]) Der kritische Geist, der dieselbe beseelte, rührte nicht nur von französischen und englischen Philosophen her, er kam auch von der Universität Leyden, wo ein grosser Teil junger Schweizer[6]) im Anfang des 18. Jahrhunderts studierte.[7])

[1]) Vergl. Zellwegers, Meisters, u. A. Briefwechsel in franz. Sprache.

[2]) J. C. Mörikofer: Die schweizerische Litteratur des 18. Jahrhunderts. S. 3 ff.

[3]) H. Bodmer: Die Gesellschaft der Maler in Zürich und ihre Diskurse.

[4]) H. Bodmer: a. a. O. S. 104.

[5]) Mörikofer: a. a. O. S. 77.

[6]) Ibid. S. 78.

[7]) Vergl. Francisque Bouillier: Histoire de la philosophie cartésienne.

Dieser *französische* Einfluss musste im Anfang des 18. Jahrhunderts zurücktreten. Die jungen schweizerischen Schriftsteller dieser Zeit gingen auch bei den *Alten* und den Engländern in die Lehre.[1]) Besonders ist dies der Fall bei Pestalozzis Lehrern, die er in seinem Schwanengesang[2]) hervorhebt: Bodmer (1698—1783) und Breitinger (1701—1776). Später wirkte Steinbrüchel (Professor der Eloquenz von 1764—1769) im Sinne Breitingers. Diese drei Männer waren die Lehrer, welche den bedeutendsten Einfluss auf Pestalozzi ausübten während seiner Studienzeit am Collegium Carolinum (Frühling 1763 bis Herbst 1765).[3]) Dasselbe erfreute sich schon vor der 1768 erfolgten Reorganisation eines neuen und frischen Geistes.[4])

Unter den *Alten*[5]) pflegten die Maler besonders Terenz, Cicero, Lucrez, Virgil, Ovid, Seneca, Persius, Juvenal und der damaligen Tendenz gemäss namentlich Horaz, der die Schwärmerei für ländliche Natur und Sitten weckte. So war die Bildung von Bodmer und Breitinger mehr römisch als griechisch. Homer und Euripides wurden nur wenig erwähnt. Erst Ende der siebenziger Jahre begann der bald achtzigjährige Bodmer noch eine Uebersetzung Homers, homerischer als die spätern Versuche Bürgers und Stolbergs und teilweise natürlicher als die Vossische.[6]) Bis dahin war das Studium der Alten meist auf die Sprache eingeschränkt; Bodmer aber machte sich mit dem Geiste derselben vertraut.[7]) Bekannter war den Malern Sokrates und seine Lehrmethode[8]), wie denn überhaupt die moralisierenden Aufklärungsphilosophen[9]) des 18. Jahrhunderts sich um die Vergleichung mit Sokrates stritten[10]). (Moses Mendelsohns

[1]) Mörikofer: a. a. O. S. 18.

[2]) Pestalozzis Werke, 14. Bd. S. 197.

[3]) O, Hunziker: Pestalozzi-Studien I. 1891. S. 13—26.

[4]) Morf: Zur Biographie Pestalozzis, I. Teil, S. 75.

[5]) H. Bodmer: a. a. O. S. 103.

[6]) Salomon Vögelin: Die litterarische Bedeutung Zürichs um die Mitte des vorigen (18.) Jahrhunderts. S. 21.

[7]) Ueber Bodmern von Leonhard Meister. 1783. S. 16.

[8]) H. Bodmer, a. a. O. S. 103.

[9]) Vergl. Herm. Hettner: Geschichte der deutschen Litteratur des 18. Jahrhunderts, 3. Teil, 2. Buch, S. 182.

[10]) Vergl. Windelband: Geschichte der neueren Philosophie, I. S. 477. Pestalozzi: „Wie Gertrud ihre Kinder lehrt“, Originalausgabe Riedel S. 29, 30. (Seyffarth XI, S. 130.)

Phädon.) Auch Breitinger gab noch 1720 zu, dass er von Aristoteles nicht mehr als von Confucius und dem Koran gelesen habe.[1])

Das Verzeichnis der Bibliothek der Damen (Diskurse IV, 15) wies zwei *englische* Bücher auf: Die Geschichte des Robinson Crusoë und „*Locke,* de l'Education des Enfans" (Some thoughts concerning education. 1693). Die Maler nahmen von Locke die Bezeichnung tabula rasa auf und Breitingers „Essays über die Erziehung" beruhten vollkommen auf den Grundsätzen des schottischen Philosophen (Diskurse II, 23; III, 9; IV, 12).[2])

Auch die englischen Philosophen des 18. Jahrhunderts fanden viele Anhänger. Der Dichter Hagedorn sandte seinem Zürcher Freunde Bodmer 1748 drei englische Bücher und bemerkte dazu u. a.: „Aus Ihrem letzten Schreiben ersehe ich, dass Sie den Shaftesbury vor andern hochachten . . ." — Ferner erhielt Bodmer die Essays von *Hume* von Hamburg aus[3]), die er studierte.[4]) Diakonus Hans Heinrich Waser, ein Freund Bodmers, übersetzte „The Elements of Moral Philosophy" von David *Fordyce* (1711—1751) unter dem Titel: Anfangsgründe der moralischen Weltweisheit (Zürich 1757). Es ist eine kurze Zusammenfassung der damals in England herrschenden Moralphilosophie.[5]) Die Zahl der zürcherischen Uebersetzungen im 18. Jahrhundert war überaus gross. Die Vielseitigkeit der Interessen[6]) zeigte sich z. B. auch in der moralischen Wochenschrift „Das Angenehme mit dem Nützlichen" (2 Bde. Zürich 1756/57), wo Baco, Buckingham, der Earl of Rochester, Swift, Shaftesbury, Steele, Addison, John Gay, Pope, Hume u. a. vertreten sind. Nicht unerwähnt möge hiebei bleiben, dass im Jahre 1762 das Haus Orell, Gessner u. Comp. in *Zürich*[7]) zuerst die Werke Shakespeares herauszugeben begann in der Uebersetzung von Christoph Martin Wieland.

---

[1]) H. Bodmer: a. a. O. S. 104.

[2]) Ibid. S. 101 ff.

[3]) Th. Vetter: Zürich als Vermittlerin englischer Litteratur im 18. Jahrhundert. S. 12. — Briefe berühmter und edler Deutscher an Bodmer von G. F. Stäudlin, Stuttgart, 1794. S. 66 ff. und 211.

[4]) Dies geht aus einem Brief Bodmers an Schinz vom 3. Mai 1770 hervor s. Zehnder-Stadlin. S. 480.

[5]) Th. Vetter, a. a. O. S. 20 und 24.

[6]) Ibid. S. 24.

[7]) Iibd. S. 26.

Neben diesem Einflusse der Alten, des Cartesianismus und des Empirismus machte sich bald deutlicher derjenige des Rationalismus seit Leibniz geltend. Bodmer und Breitinger wandten sich zu Chr. *Wolff*[1]), wie Bodmer sich anfänglich auch an Montaigne (Essais 1580—1588) und *Bayle* (Dictionnaire historique et critique 1696) gehalten[2]): sie waren Eklektiker[3]), eine allgemeine Erscheinung in diesem Aufklärungszeitalter. Wenn man sich somit später in Zürich der Leibniz-*Wolff*schen Philosophie anschloss, so geschah dies um so enger. An Leibniz selbst wurde scharfe Kritik geübt.[4]) „In der Hauptabsicht Wolffs, zu zeigen, dass die unglücklichen Zeiten eine Frucht des Lasters, die glücklichen aber eine Frucht der Tugend seien, den Menschen deutliche Begriffe von beiden beizubringen und durch die Bekanntmachung der Wahrheit ihre Glückseligkeit zu fördern, lag vollends auch dasjenige verborgen, was die Maler in letzter Linie mit ihrem Journal bezweckten.“ [5]) Auch von *Breitinger* kann

---

[1]) So auch der Aesthetiker Joh. Georg Sulzer, seit 1736 bei Prediger Gessner in Pension: Eines der ersten Bücher, das ich bekam, war Wolffs deutsche Metaphysik. (Lebensbild von Morf. S. 12.) — H. Wölfflin: Salomon Gessner. S. 74. O. Hunziker: Geschichte der schweizerischen Volksschule, 1 Bd. S. 131.

[2]) Ueber Bodmern von Leonhard Meister, 1783. S. 19.

[3]) H. Bodmer, a. a. O. S. 112.

[4]) So schreibt Dr. Zellweger an seinen Freund Bodmer im Geburtsjahre Pestalozzis: „Le système de Leibniz ne me parait pas seulement insuffisant de résoudre les difficultés, mais aussi impropre de répondre à aucune, d'une manière tant soit peu satisfaisante; son fondement n'étant bâti que sur un sable mouvant et nullement sur la véritable nature des choses. Les choses prétendues abstraites, ne sont abstraites qu'imaginativement, au fond elles supposent toutes de la corporéité ou de l'étendue, nos idées ne vont effectivement pas plus loin; un *Rien* par ex. n'est ni corps, ni esprit; je n'aurais donc aucune idée du Rien, si les idées du corps et de l'esprit, si vous voulez, me manquaient; et qu'est-ce que c'est que l'esprit dans sa prétendue essence? quelque chose qui n'est pas corps ou qui n'est pas étendue, je n'aurais donc aucune idée de l'esprit, si celle du corps me manquait; l'idée de *l'esprit* est donc l'idée du *Rien*. Vous me direz que l'esprit est un être pensant; si cela était vrai, ce ne serait là qu'une de ses qualités, et non son essence, dont vous ne sauriez donner une autre définition que négative; et moi je vous dis qu'un Rien ne saurait penser; toutes nos idées étant purement corporelles, effaçables, destructibles, changeables, réparables etc. (par nuls autres moyens que par des moyens et mouvements corporels). Vergl. Zehnder-Stadlin, S. 333.

[5]) H. Bodmer, a. a. O. S. 112.

konstatiert werden, dass er seine Schüler mit Christian Wolffens, Baumgartens [1]) und Bilfingers [2]) Schriften bekannt machte [3]); er führte sie auch zu einem zweckmässigen Studium der alten Schriftsteller an,[4]) und *Steinbrüchel,* Pestalozzis Lehrer am Collegium Carolinum (s. oben), studierte dieselben Philosophen *Wolff* und Baumgarten.[5]) —

[1]) Als Jüngling war Pestalozzi u. a. ein erklärter Anhänger der Baumgarten-Wolff'schen philosophischen Schule. Sogar die Deduktion seiner Theorie und ihr Ausdruck in seiner Gertrud trägt unverkennbare Spuren der Schulsprache dieses Systems. — Pestalozzis Erziehungsunternehmung im Verhältnis zur Zeitkultur von Joh. Niederer, 1812. I. 92.

[2]) Breitinger empfiehlt u. a. in seiner Rede bei Anlass der feierlichen „Ankündigung und Einführung des mit Hoch-Obrigkeitlichem Ansehen befestigten Erziehungs-Plans in unsere öffentliche Schule" *Bilfingers* akademische Abhandlung: Sermo de præcipuis quibusdam discendi regulis ex comparatione corporis et animi erutis.

[3]) Joh. Jak. Hottinger: Zürichs religiöser und litterarischer Zustand im 18. Jahrhundert. 1802.

[4]) Pestalozzi hat sich in seinem Schwanengesang über diese Tendenz geäussert und darauf lässt sich seine Abneigung gegen die humanistische Richtung zurückführen und dieser Gegensatz zu seiner Vaterstadt wird später durch seine politische Haltung (bei der Revolution) und den Streit mit Chorherrn Bremi und J. J. Hottinger verschärft. Vergl. den Artikel: Pestalozzi und die zürcherischen Humanisten von O. Hunziker, Pestalozzi-Blätter 1893, Nr. 2. — Die betreffende Aeusserung Pestalozzis in seinem Schwanengesang lautet: „Unabhängigkeit, Selbstständigkeit, Wohlthätigkeit, Aufopferungskraft und Vaterlandsliebe war das Losungswort unserer öffentlichen Bildung. Aber das Mittel . . ., die geistige Auszeichnung, war ohne genugsame und solide Ausbildung der praktischen Kräfte . . . ., gelassen. Man lehrte uns träumerisch in wörtlicher Erkenntnis der Wahrheit Selbständigkeit suchen, ohne uns das Bedürfnis lebendig fühlen zu machen, was zur Sicherstellung sowohl unserer innern als unserer äussern, häuslichen und bürgerlichen Selbständigkeit wesentlich notwendig gewesen wäre. Der Geist des Unterrichts lenkte uns mit vieler Lebendigkeit und reizvoller Darstellung dahin, die äussern Mittel des Reichtums, der Ehre und des Ansehens einseitig und unüberlegt gering zu schätzen und beinahe zu verachten . . . . Das ging so weit, dass wir uns in Knabenschuhen einbildeten, durch die oberflächlichen Schulkenntnisse vom grossen griechischen und römischen Bürgerleben uns solid für das kleine Bürgerleben in einem der schweizerischen Kantone und ihren zugewandten Orten vorzüglich gut vorbereiten zu können." Werke, 14. Bd. S. 198.

[5]) Itaque in plerique Wolffium ac Baumgartenium sic sequebatur, ut, ubivis suo judicio utens, illos nonnumquam ex se corrigeret, aut, si

Durch eine Jahrzehnte dauernde Korrespondenz zwischen Bodmer und dem Aesthetiker Sulzer u. a. wurde auch der geistige Verkehr zwischen Zürich und Deutschland vermittelt und Dichter, wie Klopstock, Wieland, Kleist, kamen nach Zürich. Wie sehr gerade Bodmer und Sulzer sich gegenseitig anregten, erhellt u. a. aus einem Briefe, den letzterer 1754 an den „Vater der Jünglinge" schrieb: „Ich habe in den letzten Ferien eine kleine Schrift gemacht, darin der philosophische und moralische Wert Ihrer Gedichte gezeigt wird.[1]) . . ."

* * *

Zwinglis Auffassung einer Staatskirche mit Durchführung der Reformation aus politischen Motiven hatte sich im Laufe zweier Jahrhunderte[2]) einer Theokratie genähert[3]). Es hatte sich nach und nach eine herrschende orthodoxe Richtung herausgebildet, die durch ihre Formula consensus und die symbolischen Schriften in scholastischer Terminologie zum starren Dogmatismus geworden war[4]), welcher der Bedeutung einer reformierten Scholastik gleichkam. In den absolutistischen Staaten waren die stehenden Heere die Stütze der Fürsten. Diese Institution konnte in einem republikanischen Staatswesen wie Zürich nicht in Betracht kommen. Hier beruhte die Grundlage des Staates auf der Bürgertreue und auf dem Pflichtgefühl; diese aber konnte man nicht auf Philosophie gründen, die das Volk nicht verstand, noch auf das formale Recht, noch auf das Gesetz, sondern allein auf die Religion[5]). Mit Joh. Jak. Zimmermann[6]), Professor der Theologie seit 1737, und Antistes Wirz

quid rectius traditum ab iliis meminisset, id in medium adferret . . . Vergl. Acroama de J. J. Steinbrychelio, p. 267 (in J. J. Hottingers Opuscula oratoria, Turici 1816).

[1]) Briefe der Schweizer Bodmer, Sulzer, Gessner, aus Gleims litterarischem Nachlasse von Wilh. Körte, 1804. S. 226.

[2]) Pestalozzis Langenthaler Rede (1826). 15. Bd. 159 ff.

[3]) Vergl. dagegen Antistes G. Finsler: Zürich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. S. 101.

[4]) Joh. Jak. Hottinger: Zürichs religiöser und litterarischer Zustand im 18. Jahrhundert. 1802.

[5]) Bluntschli und Hottinger: Geschichte der Republik Zürich, 3. Bd. S. 536.

[6]) G. Finsler, a. a. O. S. 133.

kam als Frucht der humanistischen Bestrebungen der *Rationalismus* zum Durchbruch. Infolge des Einflusses der englischen Deisten kam es zu einer weiteren Entwicklung, und so machte der *Deismus* seine Herrschaft auch in Zürich geltend: einerseits der durch Vernunftbeweise gestützte Glaube an einen persönlichen, allmächtigen, allweisen und gerechten Schöpfer und an die Unsterblichkeit der Seele, andererseits Verwerfung von Wunder und Offenbarung. Diese Naturreligion fasste in ihrem religionsphilosophischen Standpunkte das ganze Weltall als zweckmässig harmonisches Ganzes auf, als Schöpfung eines persönlichen Gottes und Offenbarung, die von der Vernunft nicht widerlegt wird, verwarf aber eine Abweichung von den Naturgesetzen als unmöglich.[1])

* * *

Der Stand Zürich war kein Kulturstaat im modernen Sinne, sondern ein „von Gott eingesetzter Organismus“, eine Staatsaristokratie mit schwacher demokratischer Grundlage durch die Zünfte.[2]) Letztere, die Constaffel und die 12 Zünfte, übten ihrerseits auch wieder ihren Zunftdespotismus aus. So bestellten sie den Grossen Rat und den Kleinen oder Täglichen Rat mit dem Ausschuss des Geheimen Rates (wie denn die Geheimthuerei im Verwaltungswesen Regel war) und die 4 Statthalter (4 oberste Zunftmeister) und endlich für die kleinen Aemter cirka 70 Kommissionen. — Auch hier galt die Losung des aufgeklärten Despotismus in der Form der in Bern entstandenen Parömie: Für das Volk, aber nichts durch das Volk. Der Polizeistaat mit seiner lächerlich strengen und religiösen Censur behielt das Land in Unterthänigkeit mit seinem Feudalwesen und übte das Monopol in Gewerbe und Handel aus.[3]) Dieser feudale und patriarchalische Despotismus kannte keine Trennung der Gewalten und

---

[1]) Dändliker: Geschichte der Schweiz, 3. Bd. S. 75.

[2]) Vergl. Dändliker. ib. S. 29 ff. G. Finsler, a. a. O. 1. Buch v. Staate.

[3]) „Was wir als Residenz sein könnten, das verdirbt uns unser Zunft-Regime, was wir als Handwerkstand sein sollten, das verderben uns unsere Handlungs-Geniessungen, und was wir als Handlungs-Platz sein könnten, das verderben uns beides, Municipalitäts-Privilegien und Souveränitäts-Anmassungen.“ Pestalozzis Memorial über die Freiheit des Handels für die Landschaft Zürich, 1797. Vergleiche Zehnder-Stadlin. S. 765 ff.

Abgrenzung der Kompetenzen. So war der Kleine Rat nicht nur Verwaltungsbehörde, sondern zugleich oberster Gerichtshof, und einzelne Familien genossen weitgehende Gerichtsherrlichkeiten. Es darf also nicht befremden, wenn Bodmer bei diesen Verhältnissen es für passend erachtete, 1755 in einer Gesellschaft von 12 Herren ein „Collegium über den Esprit des lois“ (Genf 1748) zu beginnen.[1] — Und sieben Jahre später wurden unter seinem Einfluss in der Helvetischen Gesellschaft zur Gerwe (deren Gründung Bodmer angeregt und deren Mitglieder — darunter Pestalozzi — das Volk als Patrioten bezeichnete) u. a. folgende Themata behandelt: Von dem Ursprung, Zunehmen, Rechten, Freiheiten und Reichsstand unserer Vaterstadt — Der Mensch der Natur — Ueber die politische Erziehung — Grundsätze der politischen Glückseligkeit — Ueber die zürcherische Erziehungsart etc.[2] — Pestalozzi und seine Studiengenossen, „die Patrioten“, haben später ihren Lehrer nicht verleugnet. In ihrer Zeitschrift: „der Erinnerer“ (1765—1766) predigten sie ihrer entarteten Gegenwart Moral[3], sie verklagten den ungerechten Landvogt Grebel und den ungetreuen Pfarrer Caspar Hottinger[4]) und mit dem Bekanntwerden des „Bauerngespräches“ (über das sog. Genfergeschäft[5]) 1767) kamen sie mit der hohen Obrigkeit noch mehr in Konflikt.[6] Pestalozzi liess ferner im Jahr 1766 im Lindauer Journal die Uebersetzung einer Rede des Demosthenes, wohl als Gegenstück zu einer ihm missfallenen Uebersetzung seines Lehrers Steinbrüchel[7], unter dem Titel „Agis“ veröffentlichen. Durch das Spiegelbild vom Untergange Spartas malte er die Missstände seiner Vaterstadt.[8] — Mit dem Auftreten Rousseaus blieb Montesquieus Werk nicht mehr Bodmers alleiniges politisches Handbuch; er ging in alle demokratischen

---

[1]) Brief Bodmers an Hess vom 13. Jänner 1755, vergl. Zehnder-Stadlin, S. 513.

[2]) Seyffarth, J. H. Pestalozzi (Biographie). S. 31.

[3]) O. Hunziker: Pestalozzi-Blätter 1894, Nr. 3, S. 17—24 und Morf I, S. 86—88.

[4]) O. Hunziker: Rousseau und Pestalozzi. S. 7.

[5]) Morf: Pestalozzis Berufswahl und Berufslehre. S. 3 ff.

[6]) Morf: Zur Biographie Pestalozzis, I. Bd. S. 85—98.

[7]) O. Hunziker: Pestalozzi-Blätter 1893, Nr. 2. S. 30—38. Pestalozzis Schwanengesang, Werke, 14. Bd. S. 197.

[8]) Seyffarth: J. H. Pestalozzi. S. 36—40. — Mörikofer, a. a. O. S. 405.

Ideen Rousseaus ein.[1]) Freilich waren Bodmers Zeitgenossen nicht mit ihm einverstanden, wie denn die politische Aufklärung viel später, am Ende des Jahrhunderts, zum Durchbruch kam. So nannte Dr. Hirzel (1725—1803) — „Hirzel, der Menschenfreund", wie ihn seine Mitbürger bezeichneten — die Staatsverfassung der Zürcher Stadtaristokratie „ein wahres Meisterstück einer Verfassung, welche die angeborne Gleichheit der Menschen so viel wie möglich beibehält." [2]) Viele seiner gebildeten Zeitgenossen dachten in gleich optimistischer Weise von ihrem „schweizerischen Athen" [3]) und sahen sich wohl nicht veranlasst, ihre staatlichen Institutionen allzusehr zu beurteilen, da manche den 75 Geschlechtern angehörten, die sich am Stadtregimente beteiligten.

* * *

Das Collegium Carolinum war eigentlich die theologische Lehranstalt Zürichs mit starkem Vorwiegen der Philologie. Die unter dem Namen der Philosophie gelehrten Fächer waren Logik und Metaphysik, praktische Philosophie mit Naturrecht, Ethik und Politik, Physik und Naturgeschichte. Diese philosophische Klasse mit der theologischen als Abschluss wurde von solchen besucht, die sich eine gelehrte Bildung aneignen oder sich für den Beruf des Staatsmannes vorbereiten wollten. Hinsichtlich der Theologie und Philosophie durfte sich das Carolinum indessen mit keiner damaligen deutschen Universität messen.[4]) —

Pestalozzi zeigte sich nachher als Gegner dieser rein philologisch-kritischen, im Sinn des gelehrten Humanismus betriebenen Vorbildung der Theologen für ihr Amt als Seelsorger; „nicht das philologische und exegetische Wissen, das Herz für die Sache und für das Volk macht den rechten Pfarrer aus.[5]) Die Bildung unserer Geistlichen ist nur harte Formbildung und einseitige

---

[1]) Mörikofer, a. a. O. S. 232.

[2]) Hirzel: Das Bild eines wahren Patrioten (Denkmal Hans Blarers von Wartensee.)

[3]) Vergleiche H. von Balthasar (1778): Lobrede auf Joh. Conrad Heidegger, den „vollkommenen Republikaner."

[4]) G. Finsler, a. a. O. S. 25 ff.

[5]) O. Hunziker: Pestalozzi-Blätter 1893, Nr. 2. S. 29—38. Hennings Mitteilungen in Harnisch, Schulrat an der Oder. Jahrg 1816 und 1817.

Wissenschaftsbildung [1]); die Geistlichen aber sollten Volksmänner sein und dazu gebildet werden." [2]) An dieser verfehlten Richtung war vermöge des Uebergewichtes seiner Persönlichkeit Steinbrüchel schuld und auf diesen ist zum Teil der spätere Gegensatz zwischen Pestalozzi und den Zürcher Humanisten zurückzuführen. [3])

* * *

Pestalozzis Geburtsstadt wurde als bedeutender geistiger Mittelpunkt auch von Fremden gewürdigt. Ewald von Kleist, der sich als preussischer Werbeoffizier in Zürich aufhielt, schrieb 1752 an Gleim [4]): „Zürich ist wirklich ein unvergleichlicher Ort, nicht nur wegen seiner vortrefflichen Lage, die unique in der Welt ist, sondern auch wegen der guten und aufgeweckten Menschen, die darin sind. Statt dass man in dem grossen Berlin kaum drei bis vier Leute von Genie und Geschmack antrifft, trifft man in dem kleinen Zürich mehr als zwanzig bis dreissig derselben an. Es sind zwar nicht alle Ramlers; allein sie denken und fühlen doch alle und haben Genie: einer zur Poesie, der andere zur Malerei und sind dabei lustige und witzige Schelme." In der That wies Zürich eine ganze Reihe von Gelehrtenfamilien auf, so die Geschlechter Breitinger, Lavater, Hottinger, Schweizer, Heidegger, Ulrich; die Naturforscherfamilien Gessner und Scheuchzer und die Künstlerfamilien Meyer, Keller und Füssli. [5]) In den achtziger Jahren berichtete Heinse von einer erschreckenden Zahl in Zürich wohnender Schriftsteller: „Man

---

[1]) Pestalozzis Ansichten über die Gesetzgebung Helvetiens. Werke 10. Bd. S. 344.

[2]) Lienhard und Gertrud, Originalausgabe I. Teil. S. 219 etc. (Siehe III. Teil der vorliegenden Arbeit.)

[3]) O. Hunziker: Pestalozzi-Blätter 1893, Nr. 2. — Vergleiche hiezu: Pestalozzis Erziehungsunternehmung im Verhältnis zur Zeitkultur von Johann Niederer, 1812. 1. Bd. S. 410 ff. — Chorherr Bremis drei Dutzend Bürklische Zeitungsfragen. Züricher Zeitung vom 27. Sept., 4. Okt. und 11. Okt. 1811 und Pestalozzis Erziehungsunternehmung im Verhältnis zur Zeitkultur von Joh. Niederer, 1813, 2. Bd., S. 79—89, ibid. S. 89—394. — Pestalozzis Werke, 18. Bd. S. 190—305 und 13. Bd. S. 109-160. Meine Lebensschicksale, Werke, 15. Bd. S. 36 ff. 45; Morf IV. S. 203 ff.

[4]) J. Bächtold, Geschichte der deutschen Litteratur in der Schweiz. Seite 520.

[5]) Vergl. Mörikofer. S. 6.

zählt an die 800 am Leben, die etwas haben drucken lassen.“ [1]) Da war denn freilich Dr. Zellwegers Ausspruch nicht mehr ganz zutreffend: „Das Volk seines Zeitalters setze grössere Ehre darein, sich gut zu schlagen als gut zu denken.“ —

Viele Schriftsteller des 18. Jahrhunderts waren Autodidakten und so ist die für das Kulturleben neue Erscheinung erklärlich, dass der einzelne im Verein mit andern sich selbst und die Wissenschaft zu fördern trachtete. Damit trat hier der Associationsgeist [2]) der neueren Zeit zuerst hervor. [3])

* * *

Die Untersuchung über das philosophische Milieu Zürichs um die Mitte des 18. Jahrhunderts hat gezeigt, dass der eklektische Standpunkt vorherrschend war. Dem Einfluss der antiken Philosophie und des Cartesianismus folgte derjenige der Aufklärungsphilosophie. Innerhalb der letztern nahm die deutsche Aufklärung mit der Wolffschen Schule bald eine dominierende Stellung ein. Indessen verdrängte diese Richtung keineswegs die frühere Einwirkung des Empirismus. Die Anfänge des fran-

---

[1]) J. Bächtold: a. a. O. S. 520.

[2]) Dändliker: a. a. O. 3. Bd. S. 94.

[3]) In Zürich kommen vom Anfang bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts folgende (wissenschaftliche) *Vereine* und *Zeitschriften* in Betracht: *Vereine:* 1721 (Gründungsjahr), Gesellschaft der Mahler. 1744, Deutsche Gesellschaft der Studierenden, wachsende genannt. 1747, Physikalische oder naturforschende Gesellschaft. Um die Wende der 40 er und 50 er Jahre, Gründung der „Gesellschaft für vaterländische Geschichte auf der Schuhmachern“ von Bodmer. 1761/62, Helvetische Gesellschaft zu Gerwe (Pestalozzi), beim Volke die Patrioten genannt. In den 60 er Jahren Gründung der moralischen Gesellschaft (zur Fortpflanzung des Guten) von Dr. Hirzel. — Erinnerer. Die nach Rechtschaffenheit strebende Gesellschaft (Pestalozzi, Casp. Scheuchzer, Georg Schulthess, Jak. Lavater, Heinr. Weiss, Casp. Füssli, Heinr. Usteri und Conr. Pfenninger). 1768, Asketische Gesellschaft, ein theologisch-kasuistisches Kollegium (junge Geistliche). — *Zeitschriften:* 1721—23, Diskurse der Mahlern. 1724, Wöchentliche Ordinari Freitagszeitung. 1725, (Breitingers) Neue Zeitungen aus der gelehrten Welt. 1730, Donnerstags-Nachrichten (Lokalverkehr). 1744-63, Freymütige Nachrichten (Litterarische Zeitschrift). 1746, Maler der Sitten (neue Ausgabe der Diskurse). 1750, Die Monatlichen Nachrichten. 1753—54, Der Uebersetzer aus Bodmerschem Kreise. 1755, Die wöchentliche Freitags-Zeitung (später Zürcher Zeitung). 1755—56, Das Angenehme mit dem Nützlichen (Fortsetzung des Uebersetzers). 1765—66, Der Erinnerer (auch Pestalozzi als Mitarbeiter).

zösischen Materialismus machten sich in Zürich höchstens in politischer Beziehung bemerkbar. — Der Sensualismus mochte gegenüber Leibniz auch deswegen zu grösserer Geltung gekommen sein, weil des letztern bedeutendes Werk, die nouveaux essais — ein conciliatorischer Versuch hinsichtlich der beiden erkenntnistheoretischen Richtungen — erst 1765 publiziert worden war.[1])

II. Teil.

Einflüsse auf Pestalozzi.[2])

Die Philosophie der Aufklärung.[3])

Um die Mitte des 18. Jahrhunderts vollzog sich eine Verschmelzung der philosophischen und litterarischen Bewegung, deren günstige Folgen sich ein halbes Jahrhundert später durch den Höhepunkt der Blüte[4]) in der deutschen Kultur zeigte. Zürich gebührt die Ehre, der Ausgangspunkt dieser so bedeutenden kulturphilosophischen Bewegung gewesen zu sein. Von Chr. Wolff war das strenge Systematisieren auch auf dessen Schüler Gottsched — den Uebersetzer von Leibnizens Theodicee — übergegangen. Wollte letzterer deshalb die deutsche Poesie schulmeistern und das künstlerische Schaffen ganz in rationale Methodik auflösen, so bildete seinem nüchternen Rea-

---

[1]) Windelband I, S. 442, 487, 527, 558 ff. II, S. 80 ff.

[2]) Es folgt u. a. aus seiner Einleitung über die Ursachen der französischen Revolution, dass ihm die Verstandes-Aufklärung bekannt war. Werke, 16. Bd. S. 321 ff. Vergl. Pestalozzis Brief von Stans. 11. Bd. S. 59.

[3]) Im weitern Sinne gefasst: die englische Aufklärung seit Locke, die französische seit Voltaire und die deutsche seit Leibniz-Wolff.

[4]) In dieser Beziehung darf auch Pestalozzis Lienhard und Gertrud 1. Teil 1781, 2. Teil 1783, 3. Teil 1785, 4. Teil 1787) als beachtenswerte Knospe Erwähnung finden. — „Der Geist und Ton, der aus Lienhard und Gertrud spricht, ist der Geist Göthes, Jung-Stillings, Herders.“ E. Götzinger: Pestalozzis Lienhard und Gertrud als Dichtung betrachtet. (Deutsche Blätter für erziehenden Unterricht von Mann und Pestalozzi-Blätter II. 1881. S. 74.

lismus gegenüber der Sieg Bodmers und Breitingers mit ihrem Idealismus [1]), ihrem Postulate der Genialität für die dichterische Thätigkeit [2]), die Grundlage für die folgende Entwicklung.

Diese Berührung der Philosophie mit der Litteratur geschah zunächst zu ungunsten der ersteren. Das Bestreben, die Philosopheme zu popularisieren, führte zu einem allgemeinen Eklekticismus, welcher die divergierenden Lehren von Leibniz und Locke verquickte und in eine schöngeistige Popularphilosophie ausartete, die an Tiefe verlor, was sie an Ausdehnung gewann. — Indem im weitern von der Mitte des 18. Jahrhunderts an neben der englischen Philosophie auch die französische wieder einen grössern Einfluss erlangte, gesellte sich dazu noch die Mischung der verschiedenen, in der Zeitphilosophie gegebenen Elemente.[3]) Diese Popularphilosophie unterscheidet sich von der Leibniz-Wolffschen namentlich durch ihre einseitig praktische Richtung. Letztere liegt überhaupt zu sehr in der Natur der Schweizer, als dass sie sich auf das Gebiet der Spekulation verirrt hätten.[4]) Die Rechtsphilosophie setzt an Stelle der theologischen Ableitung das Naturrecht, die Moralphilosophie an Stelle der göttlichen Gebote die moralische Anlage, und der Dogmatik [5]) wird eine Naturreligion [6]) gegenübergesetzt. Aufgeklärt leben heisst naturgemäss leben[7]). (Die Naturforschung entwickelt sich: Scheuchzer, Haller u. a.) Das Verständnis für das Gesetz der Entwicklung geht verloren; denn unvernünftig, konventionell ist das Historische; vernünftig ist nur die durch die Vernunft geforderte

---

[1]) Jakob Bächtold: a. a. O. S. 564.

[2]) Windelband I. S. 512 ff.

[3]) Zeller: Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. S. 307 ff.

[4]) Dändliker: Geschichte der Schweiz. 3. Bd. S. 71.

[5]) Windelband I. S. 271.

[6]) Dr. Scheuchzers (Zürich) Physica sacra, naturwissenschaftlicher Kommentar zur Bibel, Dändliker, 3. Bd. S. 65.

[7]) „Im Lande der Sklaverei müsse man Handwerker, im Lande der Freiheit Landwirt werden. Ein Landwirt könne ein stilles, häusliches Leben führen und die zarten Gefühle des Herzens nähren.“ (Rousseau zu Schulthess vergl. Brief Bodmers an Sulzer 1765.) Morf, Berufswahl, S. 9 und — Zur Biographie Pestalozzis, I. S. 85. Die Naturschwärmerei dieser Zeit fand besonders Ausdruck durch Salomon Gessner und durch Hirzels philophischen Bauer (1761), Kleinjogg, der auch von Pestalozzi wiederholt besucht wurde, Morf, ib. I. S. 10.

Naturform.[1]) So wird der Mensch vorzugsweise das Objekt der Philosophie, sie will das Freiheitsproblem lösen und die Glückseligkeit der Menschen wird alleiniger Zweck der philosophischen Erkenntnis. Hatte Leibniz den sittlichen Willen, die Vervollkommnung des Menschen auf die klare und deutliche Erkenntnis zurückgeführt, deren Frucht die Liebe ist, so wurde die Aufklärung des Geistes für das *Individuum* wie für die Gesamtheit[2]) die höchste Aufgabe. Dieses (Leibnizsche) Humanitätsideal entwickelte sich in der Folge in der Form eines ethischen Rationalismus zum philantropischen Moralitätsideal des Aufklärungszeitalters. Daher das Ueberwiegen der Moral mit ihrer angewandten Ethik, daher auch der Eifer der psychologischen Beobachtung, vor allem auch die Untersuchung des Gefühls als der subjektivsten Geistesthätigkeit[3]) Der menschliche Mikrokosmos wird der Gegenstand, dem man all seine Aufmerksamkeit zuwendet — eine Erscheinung des Zeitalters, die sich in vielfacher Hinsicht auch bei Pestalozzi geltend macht — es ist die klassische Zeit der Selbstbeobachtungen[4]) und Selbstbetrachtungen[5]), der Tagebücher[6]) (Näbis Uli, der arme Mann im Toggenburg)[7]), der Bekenntnisse[8]), der physiognomischen Studien (Lavater) und der Individualitäts- und Charakterskiz-

---

[1]) H. Wölfflin: Salomon Gessner. S. 73.

[2]) „Das einzige, ewige Geheimnis einer allgemeinen, in alle Stände eingreifenden Erhebung der Völker liegt in einer wohlbegründeten Volks- und Nationalkultur. In ihr allein liegt das Geheimnis, das Erkennen des Wahren, das Wollen des Guten und das Können des von der Wahrheit und der Liebe anerkannten Notwendigen.“ Pestalozzi: An die Unschuld, den Ernst und den Edelmut meines Zeitalters und meines Vaterlandes. Werke, 12. Bd. S. 243.

[3]) Zeller, a. a. O. S. 306 ff. Vergl. Windelband I. S. 553, 571. Falckenberg, Geschichte der neuern Philosophie. S. 232.

[4]) Bei Pestalozzi die „Nachforschungen“ 1794—1797 etc.

[5]) Pestalozzis Selbstschilderung etc.

[6]) Tagebuch der Anna Schulthess und Pestalozzi seit 1769, vergl. Morf I, S. 108 ff. Pestalozzis Tagebuch über die Erziehung seines Jacobli 1774, Morf I, S. 126 ff.

[7]) E. Götzinger, der arme Mann im Toggenburg, Neujahrsblatt des historischen Vereins, St. Gallen 1889.

[8]) Pestalozzis Schwanengesang, Reden an mein Haus.

zen[1]), der Autobiographien[2]), der vertraulichen Briefwechsel.[3]) Dieser Tendenz entsprach auch die hohe Begeisterung[4]), die in Zürich der moralisierenden Aesthetik des Johann Georg Sulzer zu teil wurde. — Der Individualismus, dessen Grundzug einerseits auf Leibniz, andererseits durch Rousseau auf Locke zurückweist, kam in diesem Zeitalter zu prägnanterem Ausdruck und Staat und Gesellschaft[5]) gelten als Dinge, die man in den Kauf nehmen müsse, weil man ohne sie den Zweck der eigenen Ver-

---

[1]) Pestalozzis Briefe über die Erziehung der armen Landjugend in Iselins Ephemeriden der Menschheit, 1777 erschienen. Pestalozzis Bruchstücke aus der Geschichte der niedrigsten Menschheit zum Besten derselben in Iselins Ephemeriden, 1778. Pestalozzis Fabeln, 1797.

[2]) Pestalozzi: Meine Lebensschicksale, Selbstschilderung, Schwanengesang.

[3]) Pestalozzis Briefsammlung z. B. würde mehrere Bände füllen; der Brief an Herrn Geheimrat Delbrük umfasst allein mehr als 50 Druckseiten. Zur Illustration dieser vertraulichen Briefwechsel führe ich u. a. folgende Stelle an: „Lachen musst ich, als ich zur Entschuldigung Deiner Kürze die Worte las, dass Du wenigstens 45 unbeantwortete Briefe vor Dir habest. Ich habe 150 vor mir liegen und schreibe doch.“ Zimmermann an Lavater vom 2. Juli, 1773. U. Hegner: J. K. Lavater, Beiträge, 1836, Seite 28.

[4]) Bodmer an Sulzer vom 23. März 1771: „Ich weissage, dass Ihr Buch (Allgemeine Theorie der schönen Künste) Epoche machen werde. Die Grundsätze für Poesie, Musik, Malerei, Baukunst, sind so sehr dieselben, sie schlagen so genau in einander ein, dass sie sich unterstützen. Alle Notionen davon müssen fallen oder Ihr System muss stehen . . . Wie liebenswürdig sind die Stellen, in welchen Sie sich der Moral, des rechten Arms der Poesie annehmen, den Herder ihr hat abschneiden wollen . . . .“ — Brief Bodmers vom 12. Sept. 1772: . . . wo wir einige Artikel der „Theorie der Künste“ wiederholen (oder Hollands Réflexions philosophiques bekräftigen), Werke, welche den Deutschen καλοκαγαθίαν einpflanzen und den Franzosen Religion geben sollen. — Vergl. Zehnder-Stadlin, S. 430 und 434.

[5]) „Mit wie Wenigem kann ich auskommen und wie kann ich das Wenige, das ich absolut brauche, mit der kleinsten Beschwerde der Individuen, von denen ich es beziehe, und mit dem höchsten Vorteil der Masse, um deren Willen ich es beziehe, in meine Hand bringen.“ (Aus Pestalozzis Finanz-System in seinen Ansichten über die Gegenstände, auf welche die Gesetzgebung Helvetiens ihr Augenmerk vorzüglich zu richten hat. Werke, 10. Bd. S. 365. — „Es ist nicht das blinde Glück des Handels, das England zu der Kraft und Höhe erhoben, in der es vor dir steht; es ist die heilige Sorgfalt seiner Verfassung, für die höchste und gesetzlich gesicherte Belebung der Kräfte aller seiner Bürger, es ist seine

vollkommnung nicht erreichen könne.[1]) Während beim Leibnizschen Monadenbegriff der Zweck noch etwas Immanentes war, verlegte ihn die Wolffsche Schule ausser die Dinge: der ursprüngliche Zweckbegriff wurde anthropologisch-teleologisch bestimmt und nicht ohne Einfluss des Utilitarismus trat die Nützlichkeit an die Stelle der Zweckmässigkeit.[2]) — Pestalozzi lag eine solche Auffassung ferne. — In welcher Weise er sich in metaphysischer Beziehung an den von Leibniz ausgegangenen Dynamismus anlehnte, wird im folgenden Kapitel erörtert werden, sowie auch der Umstand, dass Pestalozzis Erkenntnistheorie — ähnlich wie bei Chr. Wolff — den Rationalismus und den Empirismus zur Voraussetzung hatte. —

Es ist Pestalozzi der Vorwurf gemacht worden, dass er vom „Erbe der verflossenen Jahrhunderte“ [3]) keine Kenntnis genommen habe und speziell nicht über *Comenius* hinausgekommen sei. Dieser Vorwurf müsste aber an das ganze 18. Jahrhundert bis auf Lessing und Herder gerichtet werden. Es bestand ja die Tendenz, meist mit Ausserachtlassen des Gesetzes der Entwicklung, ohne pragmatisch-historische Untersuchung, einfach auf dem Wege der Abstraktion auf die Uranfänge der Menschheit zurückzugehen; die Wiederherstellung dieser gepriesenen Urzeit in einer nahen Zukunft wurde gleichsam zu einem Traume.[4]) Lessing ging in der Religion auf das seinem Sinne nach richtige Christentum zurück, Winckelmann in der Kunst auf das Altertum, Rousseau (und nach ihm Pestalozzi) in der Kultur auf den Naturzustand, Herder (und wieder anlehnend Pestalozzi [5])) in der Sprache auf den Ursprung der Menschheit

heilige Achtung für die Selbständigkeit des häuslichen Lebens, für die unverletzliche Heiligkeit der Wohnstube eines Jeden, es ist seine habeas corpus Akte.“ Pestalozzi, An die Unschuld etc., Werke, 12. Bd. S. 242.

[1]) Windelband I. S. 505.

[2]) Welche Verehrung verdient der Weltenschöpfer, der gütig,
Als er den Korkbaum erschuf, gleich auch den Stöpsel ersann! [Göthe.]

[3]) W. Kaiser, J. A. Comenius, 1892. S. 84.

[4]) Das ist in der Regel der Sinn dieses Wortes, das bei Pestalozzi immer und immer wiederkehrt.

[5]) „In frühern Jahren schon stand Pestalozzi darüber (Sprachstudium) mit Herder in Korrespondenz. Bandlin (Morf IV. S. 612). Vergl. Th. Wiget, Pestalozzi und Herbart. I. Teil, 23. Jahrbuch. S. 196—302 und 24. Jahrbuch. S. 1—60 des Vereins für wissenschaftl. Pädagogik, S. 253 ff. Mörikofer, a. a O. S. 424. Vergl. auch Ludw. Stein, a. a. O. S. 124 ff.

und Pestalozzi bei seinen Betrachtungen über das Völkerglück in den Ursachen der französischen Revolution auf das Feudalwesen.[1]) So wurde als Folge dieser teleologischen Geschichtsforschung der Gedanke ausgesprochen, das Individuum müsse den kulturgeschichtlichen Gang der Menschheit durchlaufen.[2])

Pestalozzi ging — seinem Zeitalter entsprechend — von allzu *subjektiven* Principien aus, als dass er an Comenius anschliessen konnte. Der letztere stellte ja ein transcendentes Ziel auf: die æterna beatitudo cum Deo[3]) und leitete seine Grundsätze des Unterrichts in der Weise von der Natur ab, dass er die Gesetze der *objektiven* Natur in das Leben der Seele übertragen wollte, statt das innerste Wesen und die eigenste Natur des Menschen zu erforschen.[4]) Wenn schon Comenius die Anschauung aller Erkenntnis zu grunde legen wollte[5]), so war das — ein Parallelismus zum Sensualismus des Baco (und Locke) — die konsequente Anwendung des Lockeschen Grundsatzes: Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu.

Der Annahme, dass Pestalozzi von Comenius gar nichts wusste[6]), steht die andere Voraussetzung gegenüber[7]), derzufolge Pestalozzi von Comenius durch den persönlichen Umgang mit Klopstock, Jacobi, Fichte, Nicolovius Kenntnis gehabt habe.[8]) Abgesehen davon, dass die Pädagogik des Comenius[9]) wie des Pestalozzi — jede für sich — bedingt ist durch die kulturphilosophischen Errungenschaften ihres vorhergehenden Zeitalters, kann den hypothetischen Beziehungen des ersteren zum zweiten keine grosse Bedeutung beigelegt werden.

---

[1]) Werke, 16. Bd. S. 322 ff.

[2]) Bei Pestalozzi bezüglich der Sprache in „Wie Gertrud ..." Originalausgabe Riedel S. 119 und 87. (Seyffarth, 11. Bd. S. 246 und 204.)

[3]) Didactica magna II.

[4]) Albin Sieler, Darstellung der Volksschulpädagogik J. G. Fichtes, S. 15.

[5]) Vergl. O. Hunziker, Comenius und Pestalozzi, 1892. S. 13.

[6]) Ib. S. 10 ff.

[7]) Vergl. G. v. Zezschwitz, H. Pestalozzi, 1871. S. 29 ff, welcher ohne weiteres die Umarbeitung durch Niederer mit Pestalozzi selbst identifiziert.

[8]) Bei H. Hoffmeister, Comenius und Pestalozzi als Begründer der Volksschule wissenschaftlich dargestellt. S. 12.

[9]) W. Müller: Comenius, ein Systematiker in der Pädagogik.

Von *Locke* ist direkt kein Einfluss auf Pestalozzi nachzuweisen, wohl aber mittelbar durch seine Lehrer am Collegium Carolinum und durch Rousseau.[1])

Wenn *Rousseau* in gewissem Sinne in seiner erkenntnistheoretischen Lehre als Nachfolger Lockes, in seinen socialpolitischen Ansichten derjenige von Montaigne und Hobbes[2]) betrachtet werden kann, so gilt dieses Verhältnis keineswegs — wie oft in solchen Vergleichen hervorgehoben wird — von Rousseau zu Pestalozzi. Der Einfluss ist zwar direkt: Pestalozzi hat in seiner Jugend die Schriften dieses Gefühlsphilosophen der französischen Aufklärung teilweise gelesen[3]). Die Fühlung mit Rousseaus Gedanken zeigte sich — positiv und negativ — bei Pestalozzi in seiuem Hauptgebiete, den pädagogischen Bestrebungen sowohl als auch in manchen seiner nationalökonomischen und politischen Schriften[4]).

Die revolutionär verlaufende französische Aufklärung hatte eine leidenschaftliche Diskussion der Probleme des öffentlichen Lebens angefacht. Rousseau untersuchte dabei die Frage, in welchem Grade die intellektuelle Bildung, die geistige Kultur überhaupt, etwas zur Glückseligkeit der Menschen beigetragen habe[5]). („Le progrès des sciences et des arts a-t-il contribué à

---

[1]) Siehe I. Teil und oben II. Teil.

[2]) K. Schneider, Rousseau u. Pestalozzi, der Idealismus auf deutschem und französischem Boden, 1895. S. 60.

[3]) „Die Erscheinung Rousseaus war ein vorzügliches Belebungsmittel der Verirrungen, zu denen der edle Aufflug treuer, vaterländischer Gesinnungen unsere vorzügliche Jugend in diesem Zeitpunkt hinführte...“ und eine „neue Geistesrichtung erzeugte, die weder das alte Gute, das wir hatten, zu erhalten, noch irgend etwas solid Besseres zu erschaffen geeignet und geschickt war. — Auch bei mir war die Erscheinung R. der Anfangspunkt der Belebung der bösen Folgen, die die nahende Weltverwirrung auf die Unschuld des Hochflugs zu gunsten der Erneuerung der altvaterländischen Schweizergesinnungen beinahe auf die ganze edlere Jugend meines Vaterlandes hatte. So wie sein Emil erschien, war mein im höchsten Grad unpraktischer Traumsinn von diesem ebenso im höchsten Grad unpraktischen Traumbuch enthusiastisch ergriffen..... Auch das durch Rousseau neu belebte, idealisch begründete Freiheitssystem erhöhte das träumerische Streben nach einem grössern segensreichen Wirkungskreise für das Volk in mir...“ (Schwanengesang, Werke 14. Bd. S. 199 ff.)

[4]) O. Hunziker, Rousseau und Pestalozzi. S. 25. — Erläuterungen zu Pestalozzis „Nachforschungen“ S. 220. — Pestalozzi-Blätter, v. 1884. S. 50.

[5]) Windelband I, 417 ff.

corrompre ou à épurer les mœurs? 1750.) Er predigte der „Zeitverkünstelung und dem Civilisationsverderben[1]) gegenüber die Rückkehr des Individuums und der Gesellschaft zur Natur, zum Naturzustande. („Tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses[2]), tout dégénère entre les mains de l'homme.“[3]) Wie er gegen den Rationalismus auftrat, bekämpfte er auch den Materialismus; er baute die geistige Ausbildung auf das Gefühl. Darum wendete er sich gegen den Deismus, die Vernunftreligion, sowohl als auch gegen das Christentum, die Offenbarung und das Wunder, und stellte in der profession de foi du vicaire savoyard eine Religion des Herzens, des Gefühls auf.[4]) Aus dem Postulat seiner naturgemässen Erziehung folgt, dass dieselbe zuerst rein negativ sein muss. Ihr teleologisches Princip bestimmt, dass sie den Menschen durch die Harmonie des Wollens und Könnens zur Freiheit heranbilden und der Gesellschaft einen Menschen, dem Staate einen Bürger erziehen müsse. Uebereinstimmend mit dem Umstande, dass Émile die Ergänzung seiner ersten Preisschrift (S. 22) ist, stellte er in seinem pädagogischen Romane die physische Erziehung der intellektuellen und sittlich-religiösen Bildung hinsichtlich der Zeit und Bedeutung voran und brachte damit den alten Grundsatz: mens sana in corpore sano, der durch den Intellektualismus in sein Gegenteil gewendet worden war, wieder zur Geltung. Die Nachwirkung von Rousseaus Princip der Anschauung für den Unterricht, sowie das zeitliche Zurückstellen der intellektuellen Ausbildung lässt sich bei Pestalozzi konstatieren, als er noch auf dem Neuhof war.[5]) — Im Discours sur l'inégalité (1753) und dessen Ergänzung, im Contrat social ou principes de droit politique (1762) postulierte Rousseau ein Naturevangelium, wie es später der Terrorismus der französischen Revolution unter Robespierre u. a.

---

[1]) Terminologie Pestalozzis.

[2]) Emile ou de l'éducation (édit. Garnier frères) p. 5.

[3]) Pestalozzi dagegen: „Der Mensch ist von Natur, wenn er sich selbst überlassen wild aufwächst, träg, unwissend, unvorsichtig, unbedachtsam, leichtsinnig, leichtgläubig, furchtsam und ohne Grenzen gierig..“ Lienhard und Gertrud, Originalausgabe IV. Teil, Kap. 41. S. 393 ff.

[4]) Emile ib. p. 295 ff.

[5]) Pädagogisches Tagebuch Pestalozzis, 1774. Morf I. S. 126—132. — „Mein Bub' ist in wenigen Tagen 12 Jahre alt und kann weder schreiben noch lesen.“ Pestalozzis Schweizerblatt, 1782, Werke, 7. Bd. S. 246.

zu realisieren trachtete. Die Civilisation ist es, die den Menschen aus dem glücklichen Naturzustande herausführte und eine natürliche und eine moralische Ungleichheit erzeugte.[1]) Für den Gesellschaftszustand[2]) muss deshalb der Staat Freiheit, Rechtsgleichheit (Unterdrückung der Ständeunterschiede) und Volkssouveränetät proklamieren. Die letztere geht so weit, dass er keine Trennung der Gewalten[3]) anerkennt und ihr — gegen Hobbes — das Recht einräumt, die Regierung abzusetzen. Seine Auffassung und Bestimmungen über das Privateigentum hat eigentlich Proudhon später in die Formel gefasst: „la propriété, c'est le vol.“[4]) Der Majoritätsdespotismus Rousseaus will der Gesellschaft eine Staatsreligion[5]) in Artikeln aufzwingen und die Nichtgläubigen verbannen, ja mit Todesstrafe belegen.[6]) —

Der Nachweis, dass Pestalozzi auch *Voltaire* gelesen habe, oder ob hier nur eine mittelbare Kenntnis vorliege, ist schwerer zu leisten. Jedenfalls ist sein allgemeines Urteil über Voltaire zu hart und ungerechtfertigt[7]).

* * *

Pestalozzi schrieb 1782, „er habe 13 Jahre lang weder ein Buch gelesen, noch einen Gedanken gehabt, der auf irgend ein schriftstellerisches Fach Beziehung hatte“[8]) und im Jahre 1801

---

[1]) Pestalozzi dagegen: „Der Mensch ist schon in seiner Höhle nicht gleich . . .“ Nachforschungen S. 61, 74, 94, 210 etc.

[2]) Pestalozzi erhebt sich aber vom gesellschaftlichen zum sittlichen Zustande und wendet sich in seinem Urteil über den gesellschaftlichen Stand gegen Rousseau: „Der Zweck der gesellschaftlichen Vereinigung ist offenbar Verbesserung und nicht Verschlimmerung des Naturzustandes.“ (An die Unschuld, Werke, 12. Bd. S. 121.)

[3]) Pestalozzi dagegen verlangt u. a. einen Central-Justizhof. Ansichten über die Gesetzgebung Helvetiens. Werke, 10. Bd. S. 357.

[4]) Vergl. Ludw. Stein, a. a. O. S. 359, 193.

[5]) Pestalozzi: Als Werk des Staates ist die Religion Betrug. Nachforschungen S. 193.

[6]) Die nähern Beziehungen zwischen Rousseau und Pestalozzi ergeben sich aus der Darstellung der Philosophie Pestalozzis (III. Teil).

[7]) Pestalozzi spricht in seinem Schwanengesang von der Miterscheinung Voltaires (neben Rousseau und den Verirrungen der französischen Revolution) „und seiner verführerischen Untreue am reinen Heiligtum des religiösen Sinnes und seiner Einfalt und Unschuld...“ Werke, 14. Bd. S. 199.

[8]) Pestalozzis Schweizerblatt, Werke, 7. Bd. S. 244.

ähnlich: „Ich habe seit 30 Jahren kein Buch mehr gelesen und konnte keines mehr lesen; ich hatte für abstrakte Begriffe keine Sprache mehr und lebte nur in Ueberzeugungen, welche Resultate unermesslicher, aber meistens vergessener Intuitionen waren.“ [1]) Wie wenig diese Aussagen zutreffend waren, wird die hier folgende Darstellung zeigen. Im Jahre 1762 konstituierte sich die helvetische Gesellschaft.[2]) Bald nachdem Pestalozzi sich auf dem Neuhof (1771) niedergelassen hatte, besuchte er die Jahresversammlungen derselben in Schinznach und trat 1774 in die Gesellschaft ein.[3]) Dort lernte er Isaak Iselin kennen,[4]) welcher für ihn ein „Vater, ein Lehrer, eine Stütze und eine Erhebung“ wurde.[5]) Iselin,[6]) der sich durch seine geschichtlichen Studien — „(Philosophische Mutmassungen) Ueber die Geschichte der Menschheit“ 1764 — in der Philosophie der Geschichte eine bleibende Bedeutung erworben, hatte zuerst wieder politische Ideale in die Gemüter der schweizerischen Jünglinge geworfen[7]) In seinen „Philosophischen und patriotischen Träumen eines Menschenfreundes“ und in seinen „Vermischten Schriften“ (Schinznach oder über die Anfänge der bürgerlichen Weisheit) entwarf er die Grundzüge der neuen Repräsentativ-Demokratie und (an Locke und Montesquieu anlehnend) betonte er besonders die Trennung der Gewalten. Bemerkenswert vor allem ist auch seine kulturphilosophische Auffassung gegenüber Rousseau, nach welcher Iselin mehr als zwei Dezennien vor Pestalozzi denselben Standpunkt einnimmt, wie des Letztern „Nachforschungen“. Das Ideal der Menschen, die allgemeine Glückseligkeit,

---

[1]) Wie Gertrud . . ., bei Riedel S. 12 ff. (Seyffarth, 11. Bd. S. 108).

[2]) Ihr Ursprung lässt sich auf die Zusammenkunft der Zürcher Salomon Hirzel, Salomon Gessner (der Idyllendichter) und Obmann Schinz mit Ratsschreiber Isaak Iselin, gelegentlich der Jubiläumsfeier der Basler Hochschule (1760), zurückführen. Karl Morell: Karl von Bonstetten, 1861. S. 27.

[3]) Die helvetische Gesellschaft, von Karl Morell, 1863. S. 246.

[4]) Schwanengesang, Werke. 14. Bd. S. 215.

[5]) Pest. Gedächtnisrede auf I. Iselin im Schweizerblatt, 25. Juli 1782, S. 68. (Werke 7. Bd. S. 229 ff.) Vergl. auch die Widmung des II. Teils von Lienhard und Gertrud.

[6]) Vergl. v. Miaskowsky, Isaak Iselin, Ein Beitrag zur Geschichte der volkswirtschaftlichen, socialen und politischen Bestrebungen der Schweiz im XVIII. Jarhundert.

[7]) H. Hettner, a. a. O. III. Teil, 2. Buch, S. 368 ff, 399 ff.

sei nicht im Naturzustande, nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft, im aufgeklärten Zeitalter, zu suchen.

Iselin gab von 1776—1782 (1779 ausgenommen) die „Ephemeriden der Menschheit oder Bibliothek der Sittenlehre, der Politik und der Gesetzgebung“ heraus. Pestalozzi erscheint darin als Mitarbeiter: 1777 eine Bitte an Menschenfreunde und Gönner zu gütiger Unterstützung einer Anstalt, armen Kindern auf einem Landhause Auferziehung und Arbeit zu geben.[1] (Neuenhof, den 9. Christmonat 1775, Joh. H. Pestaloz); ferner 1777 Herrn Pestalozzes Briefe (an Herrn N. E. T.) über die Erziehung der armen Landjugend;[2] 1778 Bruchstück aus der Geschichte der niedrigsten Menschheit. Anrufung der Menschheit zum Besten derselben;[3] ebenso 1778 Erziehungsanstalt für arme Kinder zu Neuenhof im Ergäu;[4] ferner 1778 Zuverlässige Nachricht von der Erziehungsanstalt armer Kinder des Herrn Pestalozze im Neuenhof bei Birr;[5] 1780 Abendstunde eines Einsiedlers.[6] Die Ephemeriden bieten ein anschauliches Beispiel, um zu zeigen, dass Pestalozzis Schriften seines Neuhofer Aufenthaltes keineswegs die Stimme eines Predigers in der Wüste waren, sondern dass sie ein Spiegelbild der allgemeinen Stimmung dieses Zeitalters waren; ja die Analyse der Ephemeriden liefert zum Teil die Genesis zu Pestalozzis teleologischen Prinzipien. — Da zudem noch keine Arbeit vorliegt, welche den Einfluss Iselins und besonders der Ephemeriden auf Pestalozzi im Zusammenhang aufgedeckt und erwiesen hat, soll hier dieser Teil kurz klargelegt werden.

Im Jahre 1776 erschien in dieser Zeitschrift eine Preisfrage der Akademie von *Châlons:* „Welches sind die besten Mittel, den *Bettel* zu vertilgen, indem man die Bettler dem Staate nützlich macht, ohne sie unglücklich zu machen.“ Die Akademie erhielt mehr als 100 Abhandlungen, von welchen in den Ephemeriden Auszüge gegeben wurden. 1777 veröffentlichte die *ökonomische Gesellschaft Bern* die Preisfrage nach einem

[1]) Werke 1. Band. S. 42—47.
[2]) 8. Bd. S. 257—293.
[3]) 8. Bd. S. 294—301.
[4]) 8. Bd. S. 302—306.
[5]) 8. Bd. S. 307—319.
[6]) 1. Bd. S. 53—74.

Grundriss einer Gesetzgebung über die *Verbrechen;* 1778 war eine der Akademie von Châlons *ähnliche Preisfrage* von der Akademie zu *Soissons* zu lesen. 1779 (1780) stellte die *ökonomische Gesellschaft Bern* 10 Preisfragen u. a. „Worin die Vorzüge und die Mängel der merkwürdigsten *Armenanstalten* ... bestehen." — „Wie dem Müssiggange der Armen und der daraus entstehenden *Bettelei* am wirksamsten durch *Erziehung* der Armenkinder zur Arbeit vorzubeugen sei." [1]) Ferner wurden 1779 (1780) gleichlautende Preisfragen gestellt von der *Akademie Lyon,* 1780 von der *Akademie Amiens,* von der Gesellschaft der Wissenschaften zu *Harlem* [2]) etc. — 1777 und 1778 wurde das *polnische Aufwandgesetz* besprochen; 1778 stellte die Aufmunterungsgesellschaft Basel [3]) die Preisfrage: „Inwiefern ist es schicklich, dem Aufwande der Bürger in einem kleinen Freistaate, dessen Wohlfahrt auf die Handelsschaft gegründet ist, Schranken zu setzen?" Von den eingelaufenen 28 Antworten erhielt diejenige von Pestalozzi einen ersten Preis. [4]) — Ausser dem Bettel, der Armenversorgung und dem Aufwande gab es in dieser Zeit eine förmliche *„Kindermord-Litteratur"*. Die Ephemeriden von 1778 brachten „Gedanken über den Kindermord und Vorschläge, demselben, besonders durch Anstalten für Unterhaltung ohnehelicher Kinder, zuvorzukommen" [5]) und 1780 eine bezügliche Preisfrage [6]) Pestalozzis Abhand-

---

[1]) Vergl. hiebei P. Ideen in Lienhard und Gertrud (Gertrud, Arner, Glüphi).

[2]) Vergl. hiezu P. Lienhard und Gertrud, Originalausgabe I. Teil, Kap. 13—15 S. 46—58.

[3]) Gesellschaft zur Aufmunterung und Beförderung des Guten und Gemeinnützigen, am Ostertag 1777 von Iselin und 6 andern Bürgern gestiftet. F. Fäh, H. Pestalozzis Beziehungen zu Basel. 1896. S. 13.

[4]) P. Werke 5. Bd. S. 285—320.

[5]) . . . „Ich erfahre täglich und aus in meiner Gemeinde vorfallenden Beispielen den fürchterlichen Umfang des Kindermordes und unzählbare Vorurteile und Umstände, die ihn vervielfältigen. Wollte Gott, ich fände in Ihrem Buch ein Mittel, ihm in meinem Kreise zu begegnen." Brief von Pfr. Niederer aus Sennwald an Pestalozzi, 11. Aug. 1800, vergl. Morf II. Teil S. 80—85.

[6]) Eine Schrift über den Kindermord erschien in Basel 1781 von K. Müller, eine andere bei Dietrich in Göttingen, ferner 1782 eine in den Frankfurter Gelehrten Anzeigen. Vergl. J. Keller, 88 ungedruckte Briefe Pestalozzis an Isaak Iselin, Kehrs Pädagogische Blätter, XIV, 1884, Anmerkung zum 28. Brief.

lung[1]) über dieses Motif der Sturm- und Drangperiode[2]) wurde 1780 geschrieben, aber erst 1783 herausgegeben.[3]) — Ein Lieblingsfeld der litterarischen Thätigkeit — die *Erziehung* — kam auch in den Ephemeriden zur Sprache. Die Gesellschaft der Wissenschaften zu Harlem stellte für 1778 die Preisfrage: „Von dem Nutzen der *Psychologie* in der Erziehung." 1778 erschienen darin auch „Ueber die Vervollkommnung des öffentlichen Unterrichts" und „Einleitung zu einem Grundriss eines Werkes über die Erziehung der Landleute"; ferner „Erziehungsanstalten in *Zofingen* und Colmar von Schnell"; 1780 „Gedanken über die wichtigsten Grundsätze der Erziehung und die darauf gegründete Einrichtung einer Erziehungsanstalt"; „Ueber das Erziehungsfieber"; Versuch über die öffentliche Erziehung in einer republikanischen Handelsstadt"; „Ueber die Verbesserung der öffentlichen Erziehung"; „Herrn Wezels Erziehungsanstalt in Leipzig"; „J. G. M. Grundriss der nötigsten pädagogischen Kenntnisse für Väter, Lehrer und Hofmeister, herausgegeben von I. Iselin"; 1781 „Von der körperlichen Erziehung" etc. Die Ephemeriden brachten auch zahlreiche Berichte über das *Philantropin:* 1776, 1777, 1778, 1780 von Schlosser, Iselin,[4]) Simon, Campe, pädagogische Unterhandlungen von Basedow und Campe (1777 und 1778); neuer Orbis pictus (1780) etc. Neben den Philantropinen fanden auch die *Rochow*'schen Schulen Erwähnung: der Jahrgang 1777 brachte ein Schreiben Rochow's über seine Erziehungsanstalten, 1778 und 1780 Rochow's Kinderfreund, 1781 Rochow'sche Schulen. „Da von den bisherigen Er-

---

[1]) Ueber Gesetzgebung und Kindermord, Wahrheit und Träume, Nachforschungen und Bilder. Vom Verfasser Lienhards und Gertrud.

[2]) Schillers Kindsmörderin in seiner Anthologie auf das Jahr 1782. Aus dem obenstehenden Zusammenhang ergibt sich, dass „Schiller von der Darstellung Pestalozzis" *nicht* „ergriffen und geleitet worden ist", wie Mörikofer, a. a. O. S. 423 annimmt.

[3]) Werke 8. Bd. S. 1–229.

[4]) Der „Hochvermögende Stand Basel" unterstützte auf Iselins Einfluss Basedow bis 1768 mit 600 Fr. — Iselin unterstützte aber Basedow nicht bloss materiell, sondern entfaltete eine lebhafte Propaganda zu gunsten des Philantropins. Vergl. J. Keller, Pestalozzis ungedruckte Briefe, a. a. O. S. 72 ff, und J. Keller, Isaak Iselins Verdienste um die Verbreitung der Basedow'schen Pädagogik in der Schweiz, 1885, S. 6 ff; Zürcher Taschenbuch 1892, S. 2. Meissner in O. Hunzikers Geschichte der Schweizerischen Volksschule 1887. 1. Bd. S. 212–220.

ziehungsanstalten und Vorschlägen nur auf den wohlhabenden Bürger Rücksicht genommen wurde [Rousseau, Basedow, Rochow etc.], die ärmere Klasse der Unterthanen aber vernachlässigt wird", stellte die Görlizer Preisfrage die Aufgabe: „Worin bestehen die hauptsächlichsten Mängel der Erziehung des Landvolkes?" — Wie diese Beispiele zeigen, bildete sich auf Anregung akademischer Preisfragen eine gewisse Atmosphäre des kritischen und methodologischen Denkens.[1])

Die socialpolitischen und nationalökonomischen Publikationen der Ephemeriden entsprechen der damaligen Tendenz von Quesnays System[2]) der Physiokratie.[3]) Dasselbe verrät auch den Einfluss der gleichzeitigen naturrechtlichen Theorien[4]) und diese Spuren zeigen sich ebenfalls bei Pestalozzis volkswirtschaftlichen Essays (s. III. Teil). Die Ephemeriden brachten Auszüge (in Uebersetzung) aus Condillac's Buche: „Le commerce et le gouvernement considérés relativement l'un à l'autre. Paris 1776"; ferner Ad. Smith: „Untersuchung der Natur und Ursachen von Nationalreichtümern", ebenso 1777 „Entwurf der allgemeinen Grundsätze der Gesetzgebung"; 1778 „De l'ordre social par le Trome", und „Betrachtungen über die zürcherischen Wohnhäuser und ökonomisch-politische Betrachtungen" (Pfr. Joh. H. Waser); die Verfassung der Vereinigten Staaten. Das „Genfer Geschäft" wurde fast in allen Jahrgängen behandelt und in den Nummern vom Februar und März 1780 befanden sich Besprechungen der „Discours politiques, historiques et critiques sur quelques gouvernements de l'Europe von Graf d'Albon, Neuchâtel 1799. Schlettwein, Professor der Jurisprudenz in Giessen, brachte kleinere Artikel in den Jahrgängen 1776 (9. St.), 1777 (1. St. und 8. St.), 1778 (6. St.). —

Iselin stand von 1777 bis 1782 (seinem Todesjahr) mit Pestalozzi in Korrespondenz.[5]) Abgesehen von der Wahrscheinlichkeit, dass Letzterer als Mitarbeiter die Ephemeriden gelesen habe und dadurch mannigfach angeregt wurde, finden sich in

---

[1]) Windelband I. S. 545.

[2]) Vergl. Ludw. Stein, a. a. O. S. 313 ff.

[3]) Vergl. Kellner, Zur Geschichte des Physiokratismus.

[4]) G. Adler, Litteratur-Geschichte der Nationalökonomie und des Socialismus, S. 11 ff.

[5]) J. Keller, 38 ungedruckte Briefe, siehe oben S. 27.

dem genannten Briefwechsel Beweise für diese Annahme. Iselin schickte Pestalozzi die Ephemeriden als Geschenk.[1]) Da dieselben im Jahre 1779 nicht erschienen, fragte Pestalozzi im P. S. (18. 7br. 1779) seines Briefes vom 13. Aug. 1779: „Ob Sie Ihre Ephemeriden wieder anfangen — das sagen Sie mir auch gelegentlich, wenn ich bitten darf.“[2]) Pestalozzi las auch Wasers Betrachtungen[3]) (siehe S. 29), ferner die Artikel von Iselin und Schlettwein[4]) und die Besprechung der Discours politiques, historiques et critiques von d'Albon[5]) (siehe oben S. 29). Diese Anhaltspunkte bestätigen die oben gemachte Annahme vom Einflusse der Ephemeriden auf Pestalozzi. Iselin sandte letzterem Ende 1779 Rochow's „Nationalcharakter und Volksschule“, worüber er in seinem Briefe an Iselin vom 29. 7br. 1780 bemerkte:[6]) „Rochow's Nationalcharakter[7]) ist ganz der Zweck meiner Versuche. . .“ —[8]) Bekannt ist auch, welches Verdienst sich Iselin an Pestalozzis Lienhard und Gertrud erworben[9]) und dass er ihn zur Herausgabe des „Schweizerblattes“ veranlasste. Er musste auch neben Rochows Bestrebungen durch die Ephemeriden vom Philantropinismus Kenntnis genommen haben, wie andererseits die helvetische Gesellschaft[10]) nicht ohne nützliche

---

[1]) Vergl. 15. Brief bei J. Keller, a. a. O. S. 96.

[2]) ib. S. 88.

[3]) ib. S. 86.

[4]) ib. S. 91. „Sie bauen hier auf Gerechtigkeit — ich auch, aber ich sehe alle Gerechtigkeit, Ihre und Schlettweins — von der Erde verbannet.“

[5]) J. Keller, a. a. O. S. 96.

[6]) ib. S. 98.

[7]) Riemann urteilte — gegen Pestalozzi — über Domherr von Rochow: „R. oberstes Prinzip, der Hauptzweck alles Unterrichts, bestand darin, sittlich gute und für ihren Stand brauchbare Menschen zu bilden.“ (Morf, III. Teil. S. 114.) Vergl. A. Ph. Largiadèr, Bilder zur Geschichte der Erziehung und des Unterrichts, S. 107 ff.

[8]) Niederer bezeichnete Rochow als pädagogischen Aufklärungsfanatiker. Erziehungsunternehmung a. a. O. I. Teil. S. 116.

[9]) Vergl. P. Schweizerblatt. 1782. Werke, 7. Bd. S. 248 ff. Schwanengesang, S. 215 ff. Aus Iselins Tagebuch bei J. Keller, a. a. O. S. 99 ff. O. Hunziker: Zur Entstehungsgeschichte und Beurteilung von Lienhard und Gertrud, Anhang zu dessen Original- (und Jubiläums-) Ausgabe. S. 479–514.

[10]) Vergl. O. Hunziker, Pädagogische Bestrebungen der helvetischen Gesellschaft in seiner Geschichte der Schweizerischen Volksschule. 1. Bd. S. 183–195.

Anregung für ihn blieb.[1]) Trotzdem erklärte Pestalozzi: „Ich wusste von dem, was diese [Basedow etc.] thaten und wollten, auch keine Silbe.“[2]) Aber andererseits bemerkte er in der gleichen Schrift: „Das beste Unterrichtsbuch des verflossenen [18.] Jahrhunderts[3]) hat vergessen, dass das Kind reden lernen muss, ehe man mit ihm reden kann.“[4]) Und Basedow wollte Pestalozzi sogar in einem Briefe an denselben für dessen Philantropin in Dessau gewinnen; Pestalozzi antwortete ihm aber, dass, wenn seine Ideen kosmopolitisch seien, seine Pflicht ihm auferlege, sie zuerst in seinem Vaterlande zu verbreiten.[5]) Der Erfolg Pestalozzis und seine Missachtung der Philantropins erbitterte dasselbe und so hatte er zu Anfang des 19. Jahrhunderts drei heftige Gegner: Die Philantropen,[6]) Pfarrer Steinmüller in Gais[7]) und die Zürcher Humanisten.[8])

In Bezug auf *Göthe* ist wenigstens festgestellt worden, dass Pestalozzi den „Werther“ (1774) gelesen hat,[9]) und in seinen „Nachforschungen“ leitet er die Betrachtungen über das Staatsrecht mit dem Gedichte Göthes: „Das Göttliche“ (1782) ein. Auf seiner Reise nach Leipzig im Sommer 1792 lernte er neben Klopstock, Wieland, Herder und Jacobi auch Göthe kennen.[10]) —

---

[1]) „Die (helvetische) Gesellschaft übte sowohl durch ihre Verhandlungen als in den Privatgesprächen vielfache, befruchtende Anregungen auf Pestalozzi aus, der mit mehreren Mitgliedern derselben in freundschaftlichem Verhältnisse stand und von ihnen in seinen ersten Erziehungsexperimenten lebhaft unterstützt wurde.“ K. Morell, Die helvetische Gesellschaft, S. 248.

[2]) „Wie Gertrud“, bei Riedel, S. 53 (Seyff. XI. S. 160).

[3]) Gemeint ist — nach meiner Ansicht und gegen diejenige von O. Hunziker (philantropische Jugendlitteratur im allgemeinen), Comenius und Pestalozzi a. a. O. S. 11 — das Basedow'sche Elementarwerk, 1. Aufl. 1764, 2. Aufl. 1785.

[4]) Wie Gertrud, a. a. O. S. 87 (Seyff. XI. S. 203).

[5]) Guillaume, a. a. O. p. 73.

[6]) Vergl. Morf I. S. 308—319 und III. S. 150—185.

[7]) Vergl. Morf II. S. 245—268 und Joh. Dierauer, Briefwechsel zwischen Joh. R. Steinmüller und Hans Konrad Escher von der Linth.

[8]) Siehe oben I. Teil. S. 14.

[9]) J. Keller, a. a. O. S. 98.

[10]) Morf, I. S. 149.

Pestalozzi war 1782 auch Mitglied[1]) des Illuminatenordens,[2]) welcher von Professor Weishaupt 1776 gegründet worden war, aber kaum ein Dezennium bestand. Selbst Göthe und Herder[3]) gehörten dem Orden an, der sich dem Drucke des aufgeklärten Despotismus entziehen und selbständig die politische, religiöse und moralische Aufklärung führen wollte.[4]) Die untern Grade sollten „Moral, Geschichte und Menschenkenntnis“ erlernen und es wurde ihnen „Seneca, Epiktet, Antonin, Plutarch, Ad. Smith, Basedow, Meiners, Abbt, Helvetius, La Bruyère“, empfohlen.[5]) Pestalozzi hat hievon höchstens die damals auch in Zürich vielgelesene[6]) „Abhandlung vom Verdienst“ (1765) von Th. Abbt kennen gelernt, zu welcher man in Lienhard und Gertrud verwandte Anklänge findet.[7])

Die Beziehungen Pestalozzis zu *Lavater* aus ihren Jünglingsjahren („Erinnerer“ etc.) wurden später während der Revolutionszeit wieder aufgenommen[8]). Dem ersteren waren Lavaters Publikationen teilweise bekannt; so finden sich in Lienhard und Gertrud und in den Fabeln gelegentlich Anspielungen auf Lavater und dessen Physiognomische Fragmente[9]) (1775 bis 1778). —

---

[1]) Guillaume, a. a. O. p. 70.

[2]) O. Hunziker, Pestalozzi-Blätter, VI. 1885. S. 17—19.

[3]) Perthes, Das deutsche Staatsleben vor der Revolution. S. 262.

[4]) Vergl. H. Hettner, a. a. O. III. Teil, 2. Buch. S. 333—353. Pestalozzi-Blätter, 1879, Nr. 1.

[5]) H. Hettner, a. a. O. S. 337.

[6]) Nach einer Mitteilung von Prof. H. Boos in Basel, dem ein reiches Material der Illuminaten vorlag.

[7]) Vergl. z. B. in Abbts Abhandlungen vom Verdienste, S. 261, und Lienhard und Gertrud, Original-Ausgabe, I. Teil. S. 51 und 106 etc.

[8]) O. Hunziker, Pestalozzi und Lavaters Briefwechsel, Pestalozzi-Blätter XIII. 1892, Nr. 4. S. 49 67. Pestalozzi an Lavater 1797/98 Zehnder-Stadlin S. 823 ff. O. Hunziker, Pestalozzi-Blätter XIX, 1898, Nr. 1, S. 1—11.

[9]) Pestalozzi machte in „Wie Gertrud“ (Orig. Riedel S. 1, bei Seyff. XI. S. 91) eine Anspielung auf Lavaters „Aussichten in die Ewigkeit“, in Briefen an Herrn *J. G. Zimmermann* (Zürich, 1768 in 4 Teilen). Diese Stelle kann nur auf die Form Bezug haben. Es würde nahe liegen, Beziehungen zwischen dem damals berühmten J. G. Zimmermann von *Brugg* und Pestalozzi vom *Neuhofe* zu vermuten. Allein ersterer verliess Brugg und zog nach Hannover (1768), bevor Pestalozzi in Müligen (Ende 1768) und auf dem Neuhofe war. Meine Nachforschungen über Beziehungen in späterer Zeit ergaben ein negatives Resultat und so beschränken

Als Pestalozzi das Schloss Burgdorf räumen musste, verband er sich 1804/05 in Münchenbuchsee für kurze Zeit mit *E. Fellenberg* (Hofwyl). Indessen waren beide zu divergierende Charaktere, als dass der Erstere von Fellenberg beeinflusst worden wäre. [1]) — Von Pestalozzis Lehrern kann, wenn es sich um Einwirkungen auf dessen wissenschaftlichen Ausbau seiner Theorien handelt, auch Schmid [2]) nicht in Betracht kommen. Durch *Niederer* dagegen, welcher die Philosophie Kants, Fichtes und Schellings studierte [3]), um sie für Pestalozzis Ideen erkenntnistheoretisch zu verwerten, wurde sein Meister gleichsam bevormundet. Dies ist vor allem in der Idee der Elementarbildung ersichtlich, sodass Pestalozzi dieselbe nicht mehr als sein Geistesprodukt anerkennen konnte. [4])

Pestalozzis reformatorische Thätigkeit fiel hauptsächlich in einen *Zeitpunkt,* welcher deren Ausbreitung in der Schweiz *nicht günstig* war, indem hier die Folgen der französhhen Revolution und die Einmischung Napoleons jedes Interesse für das politische Leben absorbierten. Um so grösser ist deshalb das Verdienst von Philipp Albrecht *Stapfer,* Professor der Philosophie und Philologie in Bern, welcher als Minister der Künste und Wissenschaften (Mai 1798 bis Juli 1800) des helvetischen Einheitsstaates (1800—1803 helvetischer Gesandter in Paris)

---

sich letztere überhaupt auf die Mitwirkung am „Erinnerer" (siehe I. Teil). Vergleiche auch die gediegene Darstellung von J. G. Zimmermanns Leben und Werken, von R. Ischer, Bern, 1893. (Konrad Ferdinand Meyer wies im Zürcher Taschenbuch 1881, S. 43, auf eine grössere in Bearbeitung liegende Biographie Z. durch Edmund Dorer hin.)

[1]) Vergl. O. Hunziker, Pestalozzi und Fellenberg. O. Hunziker, Pestalozzis Verbindung mit Fellenberg, Pestalozzi-Blätter I 1880 und II 1881.

[2]) Morf, III. und IV. Teil. Morf (im Pädagogium von Dittes X 1888) S. 419—442 und S. 510—533. Th. Wiget, a. a. O. (24. Jahrb.) S. 42.

[3]) Es ist die verdienstvolle Arbeit Th. Wigets, Niederers philosophischen Eklekticismus analysiert und dessen Beziehungen zu Pestalozzi aufgedeckt zu haben, vergl. speziell im 24. Jahrbuch S. 46—58. Morf, Zur Biographie Pastalozzis II., III. und IV. Teil.

[4]) Im dritten, darstellenden Teile dieser Arbeit werden die von Niederer abgefassten oder umgearbeiteten Schriften gar nicht und die Lenzburger Rede über die Idee der Elementarbildung nur bedingungsweise berücksichtigt.

Pestalozzi unterstützte,[1]) sowohl durch staatliche Intervention[2]) als durch seine philosophische Bildung.[3]) Er arbeitete an der Verbindung des Germanismus und Romanismus[4]) und wollte ein helvetisches Lehrerseminar mit Pestalozzi als Leiter, sowie eine helvetische Universität errichten. — Der wichtigere Teil der späteren Korrespondenzen Stapfers (1808 etc.), in welcher er u. a. mit Recht Mass, Zahl und Wort nicht als die vollständigen Elemente aller ersten Geistesentwicklung[5]) anerkennt, wurde mit Niederer geführt und fällt somit für die Untersuchung in dieser Arbeit ausser Betracht. Stapfer vermittelte auch die nähern Beziehungen[6]) zwischen Pestalozzi und *Maine de Biran,*[7]) welcher — nach Viktor Cousins Urteil der grösste Metaphysiker Frankreichs seit Malebranche[8]) — in ähnlichem Sinne durch Psstalozzi begeistert wurde wie Fichte und in Bergerac dessen Methode praktisch durchführen wollte.[9])

Pestalozzi brachte den Winter 1793/94 in Richtersweil zu. Dort besuchte ihn *Fichte* (während seines zweiten Aufenthaltes in Zürich) am 8. Dezember und blieb einige Tage bei ihm.[10]) Jedoch hatten beide schon vor diesem Besuche Beziehungen zu

---

[1]) „Sans moi, cet excellent homme n'aurait peut-être jamais trouvé l'occasion de les soumettre au creuset de l'expérience et de les développer en l'interrogeant.“ Brief Stapfers an Maine de Biran v. 20. Aug. 1807 (E. Naville „Pestalozzi, Stapfer et Maine de Biran“, Bibliothèque universelle et Revue Suisse, Tome XLVI 1890 p. 92.

[2]) Morf I, S. 155 ff, S. 220 ff.

[3]) Stapfer war eifriger Kantianer, er schrieb de philosophia Socratis und Biographien über Socrates und Kant, vergl. R. Luginbühl: Ph. A. Stapfer. Ein Lebens- und Kulturbild. S. 10 ff, 491.

[4]) ib. S. 474.

[5]) Briefe Stapfers an Pestalozzi (und Niederer), Pestalozzi-Blätter X, 1889, Nr. 4 und 5 (S. 36); Briefe Pestalozzis an Stapfer, Pestalozzi-Blätter IV, 1883, S. 10 ff und VII, 1886, S. 57 ff; Morf II, S. 135 ff.

[6]) Luginbühl, a. a. O. S. 451.

[7]) Vergl. E. Naville, Maine de Biran.

[8]) E. Naville, Pestalozzi, Stapfer et Maine de Biran, p. 87 ff.

[9]) Brief Stapfers an Pestalozzi vom 15. Juli 1809, Pestalozzi-Blätter I., 1880, S. 31.

[10]) J. G. Fichtes Leben und litterarischer Briefwechsel, 1862, 1. Bd. S. 158.

einander;[1]) denn Pestalozzi schrieb schon am 15. Nov. 1793 an Fellenberg:[2]) . . . . „Ich habe meiner Politik Fundamente gesucht. — . . . Fichte sagte auch: ich solle die Philosophie meiner Politik[3]) dieser Schrift mit dem Druck vorangehen lassen.“[4]) — Ueber die Bedeutung der erwähnten persönlichen Bekanntschaft und deren Folgen geben Doppelkorrespondenzen Aufschluss. Pestalozzi schrieb nämlich am 16. Jänner 1794 von Richtersweil aus an Fellenberg: „Fichte rezensiert Lienhard und Gertrud mit Rücksicht auf die Grundsätze der Kantischen Philosophie[5])“ . . . . . „Ich freue mich, durch meine mündliche Unterredung mit Fichte schon überzeugt zu sein, mein Erfahrungsgang habe mich im wesentlichen den Resultaten der Kantischen Philosophie nahe gebracht.“[6]) Andererseits bemerkte Pestalozzi 15 Jahre später in einem Briefe (10. März 1809) an Fichtes Gattin[7]) (Johanna Maria Rahn von Zürich), wie damals Fichtes „Ansichten und sein Eintreten in die meinigen meinen Geist erleuchteten und mein Herz so sehr erhoben —.“ Fichtes „Wort[8]) hat für mich und mein Thun und meine Zwecke Folgen, wie noch keines Menschen Wort gehabt hat.“ . . .

---

[1]) Fichte traf schon am 16. Juni in Zürich ein (ib. 1. Bd. S. 156), von Pestalozzi lässt sich wenigstens feststellen, dass er am 1. Okt. in Richtersweil (nicht mehr auf dem Neuhofe) war, weil er an diesem Tage einen Brief an Nicolovius schrieb (Morf I, S. 149, Fussbemerkung). — Vergl. auch Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, 5. Bd., S. 257.

[2]) O. Hunziker, Pestalozzi-Blätter XII, 1891, S. 26. — P. unedierte Briefe, S. 6.

[3]) O. Hunziker hat durch eine treffende geschichtliche Analyse festgestellt, dass mit der „Philosphie meiner Politik“ P. „Nachforschungen“ und mit dieser Schrift Pest. „Ja oder Nein“, Aeusserungen über die bürgerliche Stimmung der Europäischen Menschheit in den oberen und unteren Ständen von einem freien Mann im Hornung 1793 (Ueber die Ursachen der französischen Revolution) gemeint sind, letztere zuerst bei Seyffarth 16. Bd. S. 313—377 gedruckt. Pestalozzi-Blätter XII, 1891, S. 26 ff. —

[4]) Ueber Fichte als Sozialphilosoph, vergl. Ludw. Stein, a. a. O. S. 369 ff.

[5]) P. unedierte Briefe S. 10.

[6]) ib. S. 11.

[7]) J. G. Fichtes Leben und litt. Briefwechsel, 2. Bd. S. 566 ff.

[8]) Gemeint sind Fichtes Reden an die deutsche Nation.

Man darf aber den Einfluss Fichtes auch nicht überschätzen[1]; denn einesteils handelte es sich nur um den Besuch einiger Tage[2]), andererseits wurde der Gedankenaustausch nicht durch Korrespondenzen fortgesetzt und Pestalozzi besuchte weder Fichtes Vorlesungen im Winter 1793/94 in Zürich,[3]) aus denen seine Wissenschaftslehre entstand,[4]) noch studierte er systematisch dessen Schriften. Als Pestalozzi die Reden an die deutsche Nation las, war er bereits 63 Jahre alt.

Umgekehrt stellte Fichte seinen Erziehungsplan dar als Anknüpfungspunkt an das „in der wirklichen Welt schon vorliegende Glied," nämlich an „J. H. Pestalozzis Unterrichtsgang."[5]) Denn das Zeitalter müsste für die Wissenschaftslehre schon erzogen sein, um von ihr erzogen zu werden;[6]) der Anknüpfungspunkt für die Wissenschaftslehre und das einzige Mittel zum Verständnis derselben bilde Pestalozzis Erziehungssystem als das wahre Heilmittel für die gesamte Menschheit.[7])

Pestalozzi lernte *Kants* Philosophie nicht selbst kennen, wie dies aus seinem Briefe an Fellenberg vom 16. Jänner 1794 hervorgeht (siehe oben). Er war zu sehr mit Lienhard und Gertrud beschäftigt und war dem philosophischen Studium zu wenig geneigt, um selbst Werken, wie die Kritik der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft und der Urteilskraft Be-

---

[1]) Seyffarth geht etwas zu weit, wenn er in seiner Einleitung zu P. Nachforschungen (X. S. 10) behauptet: „die spekulative Form der Nachforschungen ist jedenfalls ganz dem ungesucht ausgeübten Einflusse Fichtes zuzuschreiben." O. Hunzikers Entstehungsgeschichte der Nachforschungen (Originalausgabe S. 215 ff) zeigte, in welcher Weise die Nachforschungen schon in der Mitte der Achtziger Jahre in P. vorhanden waren. — Dem gegenüber behauptete W. Bauer (Die psychologischen Grundanschauungen Pestalozzis, Jena, 1889, S. 6), Kant und *Fichte* seien spurlos an P. vorübergegangen!

[2]) Fichtes Leben und litt. Briefe, 1. Bd., S. 158.

[3]) O. Hunzikers Originalausgabe der Nachforschungen, S. 220.

[4]) Kuno Fischer, a. a. O. S. 228.

[5]) J. G. Fichte, Reden an die deutsche Nation, 1808, S. 292 ff.

[6]) K. Fischer, a. a. O. S. 964.

[7]) „Ich studiere jetzt das Erziehungssystem Pestalozzis und finde darin das wahre Heilmittel für die kranke Menschheit; sowie auch das einzige Mittel, dieselbe zum Verstehen der Wissenschaftslehre tauglich zu machen." Fichte an seine Frau vom 3. Juni 1807, in Fichtes Leben und Briefwechsel, I. Bd. S. 389.

achtung schenken zu können. Um so auffallender ist die Thatsache, dass er bezüglich des Verhältnisses der Anschauungen zu den Begriffen auffallende Uebereinstimmungen mit Kant aufweist und im wesentlichen dasselbe Moralprinzip — nicht in ebenso rigoroser Form — und dieselbe Begründung seines Indeterminismus aufstellt wie Kant (siehe III. Teil).

Herbart, der von 1797—1799 Hauslehrer bei Herrn von Steiger war, kam 1799[1]) nach Burgdorf, um Pestalozzi in seiner Schulstube zu sehen.[2]) Von einem Einflusse Herbarts auf Pestalozzi kann indessen keine Rede sein: der damals 23 Jahre alte Herbart war nur wenige Stunden in Burgdorf, nachher fand kein Verkehr mehr zwischen beiden statt[3]) und Pestalozzi selbst bekam höchstens mittelbar durch Niederer spärliche Kenntnis von Herbarts Ideen und Versuchen." [4]) Dagegen hat Herbart direkt geäussert, welchen Einfluss Pestalozzis Lehre in Burgdorf und dessen Schriften, vor allem „Wie Gertrud" auf ihn gemacht haben; vergl. Herbarts Abhandlungen — „Ueber Pestalozzis neueste Schrift: Wie Gertrud ihre Kinder lehrte. An drei Frauen 1802." [5]) — Pestalozzis Idee eines ABC der Anschauung untersucht und wissenschaftlich ausgeführt 1802" (in 2. Aufl. 1804: Pestalozzis Idee eines ABC der Anschauung als ein Cyklus von Vorübungen im Auffassen der Gestalten wissenschaftlich entwickelt.)[6]) — Ueber den Standpunkt der Beurteilung der pestalozzischen Unterrichtsmethode 1804." [7])

* * *

[1]) Th. Wiget, a. a. O. (23. Jahrb.) S. 199. Bei Seyffarth (Biographie) S. 129 steht irrtümlicherweise Frühjahr 1800.

[2]) Hartenstein, Herbarts sämtl. Werke, 1892, 11. Bd., 2. Teil, S. 47. Th. Wiget, a. a. O, S. 204.

[3]) Es ist somit nicht richtig, wenn Windelband (II. S. 368) von einer „vertrauten" Bekanntschaft H. mit P. in dieser Zeit spricht.

[4]) Niederer, Erziehungsunternehmung, a. a. O. I. S. 15. Vergl. auch Morf II. S. 202.

Wie Th. Wiget dargelegt (a. a. O. S. 204), ergiebt sich aus Niederers Benutzung von Herbarts Ideen und Versuchen „die Tendenz und Urheberschaft einiger Stellen der Lenzburger Rede (Ueber die Idee der Elementarbildung)." Vergl. deshalb oben die 4. Fussnote S. 38.

[5]) Hartenstein, a. a. O. 11. Bd. 2. Teil, Seite 45—60.

[6]) ib. S. 79—266.

[7]) ib. S. 345—354.

Die Darstellung des Einflusses und der Nachwirkungen Pestalozzis auf seine Zeitgenossen und auf die Nachwelt (Maine de Biran, Fichte,

Die Darstellung des philosophischen Milieus und des Aufklärungszeitalters haben ergeben, welches die historischen und philosophischen Voraussetzungen der Philosophie Pestalozzis sind. Als nach Locke Rousseau (und durch ihn Basedow) eine kulturphilosophische Strömung angefacht hatte,[1]) deren Problem die Menschenerziehung war, wurde auch Pestalozzi davon ergriffen. Während aber die französische Aufklärung die Revolution gebar, bereitete die deutsche Aufklärung das Geistesleben zur höchsten Blüte vor. Auch Pestalozzi kommen die Verdienste derselben in hohem Masse zu und wenn er noch einige Schwächen derselben teilt, so erhebt er sich doch in andern Punkten über sie und ragt damit weit in die neue Kultur des 19. Jahrhunderts hinein. — Die Philosophie des Aufklärungszeitalters beschäftigte sich nicht mit naturphilosophischen, erkenntnistheoretischen und methaphysischen Problemen. Pestalozzi zeigte sich für die Erkenntnistheorie nicht so passiv. Mit seinem Zeitalter hatte er das Unhistorische gemein,[2]) er ging in seinem Erziehungssystem nicht auf die frühere Pädagogik zurück. Weniger stark den Kosmopolitismus seiner Zeit betonend, bekämpfte er dagegen wie diese alles äussere Kirchentum und trug mit dem Prinzip des Individualismus einen grossen Teil bei zur Bildung des „Sinnes für das rein Menschliche und die Achtung vor dem Menschen in jeder Gestalt, auf welcher Grundlage sich jenes

---

Herbart und dessen Schule, Beneke, Mill, Spencer u. A.) muss ihrer grossen Ausdehnung wegen der Spezialforschung überlassen werden, zu welcher z. T. schon bedeutende Beiträge vorhanden sind: *Th. Wiget, Pestalozzi* und *Herbart,* a. a. O. I. Teil; Aug. Vogel, Herbart oder Pestalozzi, eine kritische Darstellung und Vergleichung ihrer Systeme als Beitrag zur richtigen Würdigung ihres gegenseitigen Verhältnisses 1887/1893. A. Winkler, Pestalozzi-Herbart. Jahrbuch der Wiener pädagogischen Gesellschaft, 1883. K. Fischer, a. a. O. 5. Bd. S. 964 ff (Pestalozzis Erziehungssystem; Fichte und Pestalozzi); *A. Sieler,* Fichtes Verhältnis zu Pestalozzi, a. a. O. S. 73 ff; Hummel-Leipzig, Die Beurteilung der Pädagogik Pestalozzis durch Herbart, Fichte und Beneke (Vortrag) Pädagogium von Dittes X 1888 etc.

[1]) Vergl. oben den Reflex derselben in den Ephemeriden.

[2]) So schreibt er die von ihm als Nominalismus (Zungendrescherei, Maulbraucherei etc.) bezeichnete Zeitphilosophie der Erfindung der Buchdruckerkunst und der Reformation zu. Wie Gertrud. Orig. Riedel, S. 111 ff, S. 123 (Seyff. XI, 236 ff, S. 252).

Ideal der Humanität erheben konnte, welches die grossen Dichter Deutschlands später hochhielten." [1]) Während die Ethik der Aufklärung nicht über den Eudämonismus hinauskam, sogar sich teilweise zum Utilitarismus bekannte, erhob Pestalozzi selbständig die Moralphilosophie zur Pflichtenlehre.

III. Teil.

Pestalozzis philosophischer Bildungsumfang.

Pestalozi hat ausser der Pädagogik, Psychologie, Moral- und Religionsphilosophie kein Gebiet der spekulativen Wissenschaften und auch jene nicht systematisch angebaut, höchstens noch Teile der Rechtsphilosophie und der Soziologie fragmentarisch bearbeitet.

Es soll nun vorerst seine **Erkenntnistheorie** entwickelt werden.

Es lag in der von Leibniz geschaffenen conciliatorischen Strömung der Philosophie dieses Zeitalters — wie die Wolff'sche Schule — neben der rationalen noch eine empirische Erkenntnis anzunehmen. Jedoch ist Pestalozzi der extremen Verstandes-Aufklärung feind; er bezeichet sie als Verstandespest [2]) und nicht weniger aber sympathisiert er mit der übertriebenen Gefühlsphilosophie, die er „Herzenspest [3]) nennt. In Uebereinstimmung mit dem Aufklärungszeitalter zeigt Pestalozzi weniger spekulatives Interesse für das erkenntnistheoretische Problem vom Wesen als für dasjenige vom Ursprung der Erkenntnis. In seinem Suchen nach Wahrheit erinnert Pestalozzis Ausgangspunkt an das cartesianische cogito ergo sum: Unter Allem, was klar ist, kann nichts klarer sein, als die Klarheit des

---

[1]) Windelband I, S. 565.

[2]) Lienhard und Gertrud, Originalausg. IV. Teil, S. 427.

[3]) ib. IV. Teil, S. 427 ff.

Grundsatzes: die Kenntnis der Wahrheit geht beim Menschen von der Kenntnis *seiner selbst* aus." [1])

Pestalozzi vertritt diesen Anthropologismus sowohl durch seine Psychologie als auch durch eine Art primitiver Somatologie und verficht denselben bis zur konsequenten Anwendung in der Pädagogik, was ihn zum Missgriff des Buches der Mütter führte: „Und da nicht äussere Gegenstände, die das Kind *sieht* und *hört*, sondern es *selbst*, es selbst, indem es sich selbst *fühlt*, es *selbst*, indem es sich in der ganzen Unbehülflichkeit seines ersten Daseins fühlt, es *selbst*, indem es sich als den Vorwurf der mütterlichen Besorgung und Liebe in dieser Unbehülflichkeit fühlt, selbst *der erste Vorwurf* seines Bewusstseins und seines Bemerkens ist, so fängt mein Buch seine Anleitung, die Kräfte des Kindes zum Bemerken und Reden zu entwickeln, auch mit dem ins *Augefassen* seiner selbst — seines Körpers an."[2]) — In seiner Untersuchung über den Ursprung der Erkenntnis weist Pestalozzi den Dualismus der Zeitphilosophie auf, und mit der Stellung, welche Rationalismus und Empirismus bei ihm einnehmen, erinnert er, allerdings nicht in demselben Grade, an das Verhältnis der Leibniz-Wollff'schen apriorischen Verstandeserkenntnis als dem obern Erkenntnisvermögen [3]) zur aposteriorischen Erfahrungerkenntnis als dem unteren Erkenntnisvermögen: „Alles, was du selbst bist, ist dir leichter klar und deutlich zu machen, als alles, was ausser dir ist; alles, was du von dir selbst fühlst, ist an sich selbst eine bestimmte Anschauung; nur was ausser dir ist, kann eine ver-

---

[1]) Wie Gertrud, Originalausgabe Riedel, S. 65 (bei Seyffahrt XI, S. 175). ib. S. 59 (Seyff. 168), die Methode (1800), Werke 18. Bd., S. 294, 303; [Idee der Elementarbildung, Werke 17. Bd., S. 205.] Vergl. hiezu Abendstunde eines Einsiedlers, Originalausgabe nach den Ephemeriden bei Mann, P. ausgewählte Werke, 3. Bd. Abs. 35. (Seyff. 1. Bd. Abs. 5) — Es wäre sehr wünschenswert, wenn wenigstens eine Ausgabe von Pestalozzis sämtlichen Werken nach den *Originalausgaben* erstellt würde, sei es, dass diejenigen von O. Hunziker (Lienhard und Gertrud und die Nachforschungen) auch auf die andern Werke erweitert oder dass Seyffarth die Originalausgaben in *erster*, nicht in zweiter Linie heranzöge, wie dies Mann in der Ausgabe von P. ausgewählten Werken wenigstens für die Abendstunde und L. und G. besorgte.

[2]) Vorrede (Pestalozzis) zum Buch der Mütter, Werke 16. Bd., S. 17.

[3]) Windelband I, S. 499.

wirrte Anschauung für dich sein; folglich ist der Gang deiner Erkenntnisse, sofern er dich selber berührt, eine Stufe kürzer, als insofern er von irgend etwas ausser dir ausgeht. Alles, was du von dir selbst bewusst bist, dessen bist du dir bestimmt bewusst; alles, was du selbst kennst, das ist in dir selbst und an sich durch dich selbst bestimmt; folglich öffnet sich der Weg zu deutlichen Begriffen auf dieser Bahn leichter und sicherer, als auf irgend einem andern [1]" .... Pestalozzi teilt daher mit dem Rationalismus die Annahme angeborner Anlagen und behauptet, dass die Methode nichts entwickeln wolle, als was im Kinde als Anlage vorhanden sei. Als angeborne Anlagen betrachtet er die seelischen Grundkräfte: die Herzenskraft, die Anschauungs-Sprach- und Denk- (Geistes) kraft und die Kunstkraft.[2]) Er hält sich somit an die aristotelische Seelenvermögens-Theorie, ein Standpunkt, welchen das 18. Jahrhundert namentlich infolge der Nachwirkungen Leibniz' ausschliesslich vertrat und eigentlich als das dynamistische bezeichnet werden darf. Wie Wolff keineswegs die Feststellung des Verhältnisses zwischen rationaler und empirischer Erkenntnis streng durchführt und sich oft soweit Lockes Erkenntnistheorie anlehnt, dass er den vom obern Erkenntnisvermögen klar und deutlich begriffenen Inhalt aus demjenigen des untern hervorgehen lässt [3]), macht auch Pestalozzi dem Sensualismus weitgehende Konzessionen und räumt einmal dem erstern Vermögen die Priorität ein, ein andermal dem zweiten. Die Versöhnung der beiden erkenntnistheoretischen Standpunkte gelingt ihm nicht durchgehends, so dass es in dieser Beziehung nicht an Widersprüchen fehlt. [4]) Ihm mangelten, wie Herbart bemerkte — und wie Pestalozzi selbst gestand [5]) — wissenschaftliche Hülfsmittel, und vielleicht noch mehr die nötige Kaltblütigkeit, um das wissenschaftliche Handwerkszeug zu gebrauchen. [6])

---

[1]) Wie Gertrud, S. 65 (Seyff. S. 175). Vergl. Abendstunde Abs. 39, (Seyff. Abs. 8) [Ueber die Idee der Elementarbildung 17. Bd, S. 184, 200].

[2]) Rede 1809, Werke 13. Bd. S. 32, Geburtstagsrede 1818, 13. Bd. S. 172. Schwanengesang, 14. Bd. S. 86, 170 etc.

[3]) Windelband I, S. 499.

[4]) Vergl. Wie Gertrud, S. 56 (Seyff. S. 164) und ib. S. 60 (Seyff. S. 169) etc.

[5]) P. Nachforschungen, S. 208.

[6]) Hartenstein, Herbarts Werke 11. Bd. S. 346.

Aber ein eiserner Wille — lieber den Tod als das Aufgeben seiner Ideen — treibt Pestalozzi zur Lösung seiner Probleme. Dazu war das Erbe philosophischer Bildung von seinen Lehrern her und eine autodidaktische, sehr heterogene Ausbildung nicht hinreichend, um ein System von einem Prinzipe aus auf dem Wege streng wissenschaftlicher Forschung aufzubauen. Deshalb sah er sich genötigt, die Methode der Erfahrung, durch Experimente unterstützt [1]), zu verwenden: „Ich soll den Weg meiner Empirik, der der Weg meines Lebens ist, willig und gern fortwandeln. [2])" Wie er entwickelt, dass der Gang der Erkenntnis, sofern er das Ich selber berührt, eine Stufe kürzer sei, als insofern der Gang von etwas ausser dem Ich ausgehe [3]), bestimmt er das Verhältnis der Natur zu den angebornen Kräften: „Anlagen zum Fühlen, Denken und Thun [4]) sind *im Kind selber* und Reiz zum Denken *ausser ihm* der ganze Umfang alles dessen, was die Natur benutzt, um den Menschen seiner Natur gemäss zu bilden. [5]) Pestalozzis Methode der Induktion [6]), die Methode des Empirismus, führt ihn — man möchte sagen zu einer Erweiterung seines anthropologischen Prinzips [7]): „Der Kreis des Wissens fängt nahe um ihn her, um sein Wesen, um seine nächsten Verhältnisse an, dehnt sich von da aus und muss bei jeder Ausdehnung sich nach diesem Mittelpunkte aller Segenskraft der Wahrheit richten." [8]) Und an anderer Stelle (cirka

---

[1]) Wie Gertrud, S. 19 (Seyff. S 118).

[2]) Wie Gertrud, Vorrede zur 2. Ausgabe vom 1. Juni 1820, Riedel LXVI. (Seyff. 88).

[3]) S. oben S. 41.

[4]) ib. S. 41.

[5]) P. Ansichten, Erfahrungen und Mittel zur Beförderung einer der Menschennatur angemessenen Erziehungsweise: Ein Blick auf meine Erziehungszwecke und Erziehungsversuche, Werke 17 Bd. S. 77.

[6]) „Allgemeine Regeln, ehe der Kopf des Menschen zur Beobachtung des Einzelnen .... wohl angeführt ist, führen die Menschen immer von dem ächten Wahrheitssinn und von allem Fundament ächter philosophischer Kenntnis ab." Schweizerblatt 1782. Von der Erziehung, Werke, 7. Bd. S. 289.

[7]) Vergl. unten sein Gesetz der physischen [psychischen] Nähe und Ferne, S. 51, 59.

[8]) Abendstunde, Abs. 10 (Seyff. 1. Bd. Abs. 35).

20 Jahre später): „Der Mensch erkennt als blosses physisches Wesen alle Wahrheit der Welt gänzlich nur nach dem Masse, als die Gegenstände der Welt, die ihm zur Anschauung kommen, sich dem Mittelpunkte nähern, in dem er wallet und webet.“ [1]) Diese Mittelstellung zeigt schon deutlich den Anschluss an den Empirismus und Pestalozzi macht auch den weitern Schritt in den Bereich desselben: „Alles, was du in der Welt weisst, weisst du, weil du es bemerkt hast, und das meiste, was du bemerkt hast, hast du bemerkt, indem du es angesehen hast, also ist das Ansehen aller Dinge das Anlags- und Hauptmittel des grössten Teils deines Wissens.“ [2]) An anderer Stelle wird hervorgehoben, dass er die *Anschauung* als *das absolute Fundament aller Erkenntnis* festgesetzt habe.[3]) Selbstbewusstsein und Seelenkräfte sind also apriori vorhanden, der Verstand analysiert die „verwirrten Vorstellungen“, um sie einzeln zu verknüpfen und objektive Erkenntnis zu erlangen. Der psychische Prozess wird unter Zuhülfenahme empiristischer und rationalistischer Momente erklärt. Als Grundlage des primären Erkenntnisvermögens [4]) dienen Sensation und Reflexion. Die Anschauung ist das „absolute Fundament“ aller Erkenntnis; für die Perzeptionen wird eine Art Associationspsychologie zu Hilfe gezogen (s. weiter unten). Das sekundäre Erkenntnisvermögen, der (apriorische) Verstand [5]) — die Denk- und Urteilskraft — verknüpft die sinnlich klar gewordenen Vorstellungen zu deutlichen Begriffen. [6]) Pestalozzi bestrebt sich, die empiristische Thesis und die rationalistische Antithesis erkenntnistheoretisch zu einer Synthesis — „Harmonie“ — zu vereinigen: „Ich habe *Anschauung* und *Urteil, sinnlichen Mechanismus* und *reinen Verstandesgang* unter sich selbst in Harmonie gebracht.“ [7])

Pestalozzis bleibendes Hauptverdienst liegt in seiner reformatorischen Begründung der *modernen* **Pädagogik** (s. Einleitung).

---

[1]) Wie Gertrud, S. 62 (Seyff. S. 172).

[2]) Der natürliche Schulmeister, 16. Bd. S. 245, 175 ff.

[3]) Wie Gertrud S. 110 (Seyff. S. 234).

[4]) Vergl. An die Unschuld, 12. Bd. S. 282 ff.

[5]) Wie Gertrud, S. 64 (Seyff. S. 174).

[6]) Vergl. Schwanengesang, S. 44, 46, 54 ff, 59, 69, 78, 85. Wie Gertrud, S. 12 ff, S. 64 (Seyff. S. 108, 174).

[7]) Wie Gertrud, S. 130 (Seyff. S. 308, Anmerkung 95 im Anhang).

Er hat die Fundamente derselben aufgedeckt, vermöge welcher die Pädagogik zum Range einer Wissenschaft erhoben werden konnte: „Ich bin zur Ueberzeugung gelangt, die Erziehungskunst müsse wesentlich und *in allen ihren Teilen* zu einer *Wissenschaft* erhoben werden, die aus der tiefsten Kenntnis der Menschennatur hervorgehen und auf sie gebaut werden muss. . . . Die Umstände der Zeit haben sie zum Bedürfnis der Welt gemacht.“ [1]) An Stelle des objektiven Naturalismus des 17. und des subjektiven des 18. Jahrhunderts leitete er den „realen Naturalismus“ ein [2]) und bestimmte *Ethik* und *Psychologie* als *Fundamente der Pädagogik,* so dass die **Pädagogik Ethik in ihrer Teleologie und Psychologie in ihrer Methodologie** wurde: „Alle Kunstbemühungen unseres Geschlechts, die die *Entfaltung* und *Bildung* unserer *geistigen* und *physischen* Kräfte (zu deren psychologischen Begründung die Idee der Elementarbildung hinlenkt), zum Zweck haben, sind den *höhern* Gesetzen der *sittlichen* und *religiösen* Bildung unseres Geschlechts zu unterordnen.“ [3])

Pestalozzis *Teleologie* stellt das seiner Zeit und seinem Milieu korrespondierende Ziel der Erziehung auf: *„Bildung zur Menschlichkeit* war mein Zweck.“ [4]) Dasselbe Ziel findet sich schon in der Abendstunde [5]), wo er vom allgemeinen und „Endzweck der Menschenbildung spricht.“ [6]) Aus dem geschichtlichen Klima, dessen Spiegelbild oben durch die Ephemeriden

---

[1]) Geburtstagsrede 1818, 13. Bd. S. 193.

[2]) A. Sieler, a. a. O. S. 21, 22.

[3]) Vorrede (Pestalozzis) zur Idee der Elementarbildung (L. R.) vom 16. Okt. 1821, Werke 17. Bd. S. 164 (ohne Hervorhebung durch Fettdruck) Geburtstagsrede 1818 13. Bd, S. 184. Schwanengesang S. 136 ff, 181.

[4]) Ein Blick auf meine Erziehungswerke und Erziehungsversuche, 17. Bd. S. 41.

[5]) Abs. 45 ff, 60 ff (Seyff. 10 ff, 65 ff).

[6]) In L. und G. Seyff. IV. Teil, S. 225 der 3. Ausgabe (zweite, vollständige Umarbeitung, 1819 und 1820 bei Cotta erschienen) heisst es: „das letzte Resultat der Menschenbildung, die Menschlichkeit“ .... Sehr viele bisherige Arbeiten über Pestalozzi fussten (statt auf die Originalausgabe zurückzugehen) auf dieser Umarbeitung, trotzdem P. seine erste Ausgabe (1781–87) durch „Einmischung von Ansichten, die seinen spätern Lebenssphären angehören, verunstaltet“ hatte (A. Heussler, P. Leistungen im Erziehungsfache 1838, S. 96. — F. Mann. P. a. W. I. Bd. S. 21. — K. v. Raumer, Geschichte der Pädagogik, II. Bd. S. 500).

gezeigt worden ist [1]), erwuchs Pestalozzi dieses Ziel, wie er es in allgemeinerer Fassung auch in „Wie Gertrud" bezeichnet: „Seit meinen Jünglingsjahren wallte mein Herz wie ein mächtiger Strom, einzig und einzig nach dem Ziele, die Quelle des Elendes zu stopfen, in die ich das Volk um mich her versunken sah." [2]) Deshalb zielte sein Streben auch dahin, den Menschen zu lehren („das Beste, was man ihm thun könne"), sich selbst zu versorgen: „Es sei, wie wenn es nicht sein müsse, dass Menschen durch ihre Mitmenschen versorgt werden." [3]) Aus der Bildung zur Menschlichkeit sollte nach ihm eine Regeneration des Volkslebens [4]) hervorgehen, wie er ja auch das Ziel der Elementarbildung als das „Ziel aller menschlichen Kultur" bezeichnet. [5]) Die Erziehung soll — negativ bestimmend — „das Erliegen unseres Geschlechts unter die sinnliche und tierische Natur verhüten. [6]) Die Bildung zur Menschlichkeit, die Menschenbildung, wird andererseits auch mit der „harmonischen Entwicklung der Kräfte und Anlagen" identifiziert [7]) d. i. wesentlich mit der Entfaltung der Herzens-, Geistes- und Kunstkraft. Hieraus folgt das Postulat der Teile der Elementarbildung: die sittlich-religiöse, die Geistes- und Kunst- (physische) Bildung. In diesem Sinne wird im Schwanengesang von der „Gemeinkraft der Menschlichkeit" als dem letzten Ziele der Erziehung gesprochen. [8]) Unter den angegebenen Bildungsseiten kommt der

---

[1]) Siehe oben S. 26 ff.

[2]) Wie Gertrud, S. 1, 2, 4 (Seyff. S. 91, 93, 97).

[3]) Lienhard und Gertrud, IV. Teil, S. 371 ff. Vergl. Pest. Brief von Stans, 11. Bd. S. 29, 38. Wie Gertrud, S. 47 (Seyff. S. 153). P. an Stapfer in Paris, Morf II. S. 136. Ein Blick auf meine Erziehungszwecke und Erziehungsversuche, 17. Bd. S. 35 ff. An die Unschuld etc., 12. Bd. S. 256.

[4]) Vergl. Langenthaler Rede, 15. Bd. S. 198. An die Unschuld, 12. Bd. S. 18.

[5]) Schwanengesang, S. 35.

[6]) Rede an mein Haus, 1817, Werke, 18. Bd. S. 327. Vergl. Geburtstagsrede 1818, 13. Bd. S. 185.

[7]) Ein Blick auf meine Erziehungszwecke, 17. Bd. S. 76; Vergl. Methode (1802) Morf II. S. 158; Brief P. an Antistes Hess in Zürich, Herbst 1805, Morf III. S. 330 ff.

[8]) 14. Bd. S. 11, 28, 121—136, 169 etc.

sittlich-religiösen Bildung die wichtigste Stellung zu [1]), dieselbe wird als Schlussstein des ganzen Systems bezeichnet. [2]) In Hinsicht auf die Ausdehnung des Erziehungszieles für dessen Anwendung wird „allgemeine Emporbildung jener innern Kräfte der Menschennatur“ als allgemeiner Bildungszweck „auch der niedersten Menschen“ angegeben. [3]) Innerhalb des angeführten allgemeinen Bildungszweckes, also in subordinierter Stellung, steht als Spezialziel für die besonderen Lagen und Umstände — „die Individuallage“ [4]) — der Menschheit die Berufs- und Standesbildung [5]); „diese muss immer dem allgemeinen Zweck der Menschenbildung untergeordnet sein.“ [6])

Am Lebensabend oft seine früheren Gedanken resümierend, bezeichnet Pestalozzi die Art und Weise der *Zulässigkeit* der Erziehung — die Elementarbildung, eine menschliche Kunst — „als eine menschliche Zugabe der göttlichen Grundlage der innern Naturgemässheit in der Entfaltung unserer Kräfte, die im Wesen dieser Kräfte selbst liegt.“ [7]) Wie er die *Möglichkeit* der Erziehung einräumt, lässt er in Wie Gertrud durch Tobler

---

[1]) „Die Geistesbildung und die Kunstbildung sind nur ihr [der sittlich-religiösen] untergeordnete Bildungsmittel und vermögen nur in dieser Unterordnung mitwirkend das Ihrige zur Harmonie unserer Kräfte und zum Gleichgewicht derselben untereinander beizutragen.“ (Schwanengesang S. 136 ff, 181.) Vergl. oben S. 44.

[2]) Wie Gertrud, S. 142 (Seyff. S. 282).

[3]) Abendstunde Abs. 4 (Seyff. Abs. 13).

[4]) Briefe über die Erziehung der armen Landjugend (1776/77) 8. Bd. S. 260 ff; Schweizerblatt, 7. Bd. S. 270, Schwanengesang S. 55 ff.

[5]) Mit Bezug auf die Kontroverse, welche über die Bedeutung der Standeserziehung (Standesschule) zwischen O. Hunziker (u. Morf) einerseits und Th. Wiget andererseits herrscht, verweise ich auf: O. Hunziker, P. und Fellenberg, a. a. O. S. 39 und Pestalozzi-Blätter XII (1891) Nr. 3, S. 33—44 und Nr. 4, S. 60; Morf III. S. 114, 167 ff, IV. S. 226. — Th. Wiget., a. a. O. S. 216—241, 290, 297 und (24. Jahrb.) S. 7. — Vergl. hiezu Lienhard und Gertrud, Orig. I. Teil, S. 137. P. Brief von Stans, 11. Bd. S. 16; P. an Stapfer, Morf II S. 136, ferner III S. 135 ff. Ein Blick auf meine Erziehungszwecke etc. 17. Bd. S. 67 ff [Ueber die Idee der Elementarbildung, 17. Bd. S. 237 ff, 286 ff]; Geburtstagsrede 1818, 13. Bd. S. 185, 187, 189 ff; Ansichten über Industrie, Erziehung und Politik, 13. Bd., S. 403; Langenthaler-Rede, 15. Bd. S. 195 ff; Schwanengesang, 14. Bd., S. 142 ff.

[6]) Abendstunde, Abs. 47 (Seyff. Abs. 13).

[7]) Vorrede (Pestalozzis) über die Idee der Elementarbildung, 17. Bd. S. 164.

aussprechen[1]: „Ich bin durch die ununterbrochene Gleichheit meiner Erfahrungen dahin gekommen, den Glauben wieder in mir herzustellen, den ich im Anfange meiner pädagogischen Laufbahn mit so viel Wärme in mir selbst nährte, aber im Fortgange derselben unter der Last ihrer Zeitkunst und ihrer Zeithülfsmittel beinahe verlor — *den Glauben an die Möglichkeit einer Veredlung des Menschengeschlechts*[2])." — Dasselbe drückt er in der Feststellung des anthropologischen Prinzips aus: „Die Möglichkeit der Erhebung der Menschheit aus ihrem Verderben muss notwendig von Wahrheiten ausgehen, die in der Tiefe der Menschennatur selbst gegründet sind[3])." Weiter schreitend erhebt Pestalozzi das Postulat von der *Notwendigkeit* der Erziehung[4]): „Im Verderben der Welt ist die Menschenbildung nicht bloss die notwendigste, die dringendste, sie ist auch die seltenste und schwierigste Kunst."[5]) In einer andern Wendung erklärt er in demselben Sinne, dass *„für den sittlich, geistig und bürgerlich gesunkenen Weltteil keine Rettung möglich sei, als durch die Erziehung, als durch die Bildung der Menschlichkeit, als durch die Menschenbildung."*[6])

---

[1]) S. 42 (bei Seyff. S. 147).

[2]) Vergl. Abendstunde, S. 8 ff (Seyff. S. 58 ff). Wie Gertrud, S. 130 (Seyff. Anhang S. 80, Anm. 95). An die Unschuld etc. 12. Bd. S. 222. [Idee der Elementarbildung 17. Bd. S. 199].

[3]) An die Unschuld etc. 12. Bd. S. 222.

[4]) Um die Bedeutung darzulegen, welche P. Betonung über die Notwendigkeit der Erziehung in seinem Zeitalter beizumessen ist, führe ich u. a. folgende Stelle an: Professor Hottinger in Zürich nennt noch 1809 Comenius öffentlich einen Betrüger und Industrieritter und erklärt in seinem „Wort an Professor Schulthess", dass es für die untersten Klassen schon zu viel, d. h. genug sei, lesen und schreiben zu können. Diejenigen, bei denen sich ein Durst nach Aufklärung finde, seien schon nicht mehr das, was sie nach ihrem Stand in der Gesellschaft und der göttlichen Ordnung der Dinge nach sein sollten. (!) Vgl. Morf IV. S. 208.

[5]) An die Unschuld etc. 12. Bd. S. 24, 223. Vergl. Abendstunde, Abs. 39, 45 (Seyff. Abs. 50, 8), Lienhard und Gertrud, IV. Teil, S. 379, 394. Christoph und Else, 10. Abendstunde. Schwanengesang S. 128, 247.

[6]) An die Unschuld etc. 12. Bd. S. 218. Vergl. Ein Blick auf meine Erziehungszwecke und Erziehungsversuche, 17. Bd. S. 80 „Methode" (18?2): „Es rettet Europa nichts und kann Europa nichts retten als hohe und einfache Kraft in seiner Nationalbildung." Morf II, S. 157. — Der Mensch wird nur durch die Kunst Mensch. Wie Gertrud, S. 56 (S. 164).

Pestalozzi kam durch seine fortgesetzten Untersuchungen auf das Prinzip der Gesetzmässigkeit des geistigen Geschehens [1]) und zum Postulate, dass die „Erziehungskunst“ notwendig der **Psychologie** bedürfe [2]): „Der Erzieher, der mit der Kunst der Erziehung des Menschengeschlechts auf eine naturgemässe Weise auf die Entfaltung der menschlichen Kräfte einwirken will, soll das Wesen des reinen Geistes des menschlichen Organismus in seiner Tiefe erkennen, das geeignet ist, die Gesamtheit der menschlichen Kräfte für das Ziel ihrer letzten Bestimmung in der Freiheit des menschlichen Willens durch Glauben und Liebe zu vereinigen. Wie die wahren Mittel der Volkserziehung, der menschlichen Kunst in der Entfaltung unserer Kräfte, mit den ewigen Gesetzen, nach welchen sich die Kräfte selber entfalten, in Uebereinstimmung stehen müssen, so müssen eben diese Mittel vorzüglich in allem demjenigen gesucht werden, was das sittlich religiöse Vereinigungsband aller unserer Kräfte stärkt und reinigt“ [3]). Pestalozzis psychologische Anschauungen, von

[1]) „Der Mechanismus der sinnlichen Menschennatur ist in seinem Wesen den nämlichen Gesetzen unterworfen, durch welche die physische Natur allgemein ihre Kräfte entfaltet . . .“ „Ich wusste, dass die Gesetze, denen die menschliche Geistesentwicklung vermöge ihrer Natur selber unterworfen werden muss, mit denjenigen der physisch-sinnlichen Natur die nämlichen sein mussten.“ Wie Gertrud. S. 57, 58 (Seyff. S. 166).

[2]) Der Einfluss der Bildung *kann* mit den „ewigen Gesetzen des Wachstums der menschlichen Kräfte“ in Uebereinstimmung gebracht werden. Die Erziehung *soll* mit denselben in Uebereinstimmung gebracht werden. Geburtstagsrede 1818, 13. Bd. S. 178. „Ich will den menschlichen Unterricht psychologisieren.“ P. Bericht (1. Satz) „die Ueberzeugungen, in denen ich lebte, und die das Resultat unermesslicher Intuitionen waren, heiter zu machen“, an Stapfer zu Handen der Gesellschaft von Freunden des Erziehungswesens, vom 27. Juni 1800 (Morf I. S. 227). — Bezüglich des citierten Terminus findet sich derselbe also vor der in der 2. Auflage von „Wie Gertrud“ vorgenommenen Umbildung des Glayre'schen Ausspruches.

Man muss die „Führung unseres Geschlechts“ der blinden spielenden Natur aus den Händen reissen und sie in die Hand der ewigen Gesetze legen, über deren Wesen „uns die Erfahrung von Jahrtausenden abstrahieren gelernt hat.“ Wie Gertrud, S. 12 (Seyff. S. 257).

[3]) Geburtstagsrede 1818, 13. Bd. S. 184 ff. Vergl. ib. S. 192 ff. Wie Gertrud S. 54, 56 (Seyff. S. 162, 164): Den (bisherigen) Schulübeln sei im Grossen dauerhaft nicht abzuhelfen, wenn man nicht dahin gelangen könne, die mechanische Form alles Unterrichts den ewigen Gesetzen zu

der Annahme realer Seelenvermögen[1]) ausgehend[2]), stehen auf dem Standpunkte einer *dynamistischen* Theorie. Wenn er demnach in der metaphisischen Begründung mit der neueren Psychologie von Locke bis Herbart übereinstimmt, unterscheidet er sich durch seine in *pluralistische* Form gefasste Vermögenstheorie von der monistisch-intellektualistischen des Leibniz und der pluralistischen Form von Wolffs antiken Seelenvermögen (Erkenntnis- und Begehrungsvermögen). Stellten Tetens 1776/77 und Kant Vorstellen (Denken), Fühlen und Wollen als die drei Seelenthätigkeiten fest, so ging Pestalozzi von den drei seelischen Grundanlagen der Herzens-, Geistes- und Kunstkraft[3]) oder dem entsprechend von Fühlen (Empfinden), Denken und Handeln (Können)[4]) aus. Es lag ihm zu ferne, sich mit rationaler Psychologie als einem metaphysischen Problem zu beschäftigen; mit um so grösserem Erfolge wendete er sich der empirischen Psychologie zu.[5])

Indem er die Ausführung seines obersten teleologischen Prinzips[6]) durch die Idee der Elementarbildung bestimmt, definiert er letztere, dass sie „nichts anderes sei als die Idee der Naturgemässheit in der Entfaltung und Ausbildung der Anlagen und Kräfte des Menschengeschlechts.“[7]) Der Bestimmung des Begriffes der „Naturgemässheit“ muss diejenige der Menschennatur selber vorausgehen.[8]) Diese „besteht nur in dem Wesen

---

unterwerfen, nach welchen der menschliche Geist sich von sinnlichen Anschauungen zu deutlichen Begriffen erhebt. —

„Es gibt notwendig in den Eindrücken, die dem Kinde durch den Unterricht beigebracht werden müssen, eine Reihenfolge, deren Anfang und Fortschritt dem Anfange und Fortschritte der zu entwickelnden Kräfte des Kindes genau Schritt halten soll.“ Wie Gertrud, S. 13, 17, 54, 56, 58, 124. (Seyff. S. 109, 114, 162, 164, 166, 234, 253). Morf III. S. 157, 184 ff.

[1]) Siehe oben S. 41.

[2]) Nicht in deduktivem Sinne zu verstehen: „Ich ging in den empirischen Nachforschungen über meinen Gegenstand von keinem positiven Lehrbegriffe aus.“ ... Wie Gertrud, S. 135 (Seyff. S. 271).

[3]) Siehe oben S. 41.

[4]) W. Bauer, a. a. O. S. 32.

[5]) Vergl. S. 49, 2. Fussnote.

[6]) Siehe oben S. 44 ff.

[7]) Schwanengesang, S. 9.

[8]) ib. S. 122.

der Menschlichkeit selber"[1]), sie wird „konstituiert" durch die „Anlagen meines menschlichen Herzens, meines menschlichen Geistes und meiner menschlichen Kunstkraft"[2]) und unterscheidet sich dadurch von der tierischen Natur. Die Bildung des Menschen aber „zu allem, was er ist, geht von gedoppelten Fundamenten aus; erstlich von einem *Sinnlichen,* zweitens von dem *höhern,* allein menschlichen Wesen unserer *innern* Natur."[3]) Die Erhebung aber über die „sinnliche Ansicht zu einer göttlichen Ansicht unseres Wesens" bildet für Pestalozzi ein unausgesetztes Bestreben, ein Gefühl des Bedürfnisses in der Erziehung.[4]) Unter „Naturgemässheit"[5]) in Bezug auf sein Erziehungsziel versteht er die Erzeugung einer „Gemeinkraft der Menschennatur" als Produkt der Wirkungen der elementarischen Geistes- und Kunstbildung. Die Entfaltung dieser Gemeinkraft ist bedingt durch ihr Hervorgehen aus der Harmonie unserer Kräfte und dadurch, dass ihr (relatives) Gleichgewicht „in uns herrschend einwirke auf unser Thun und Lassen, auf die wesentlichen Kräfte der Menschennatur, die unserem Fühlen, Denken und Handeln zum Grunde liegen."[6]) Die harmonische Entwicklung der Kräfte und Anlagen[7]) hat „den Menschen im ganzen Umfange seiner Entfaltung ins Auge zu fassen",[8]) so dass ihm, um *Mensch* zu sein, die Mitmenschen das Zeugnis geben müssen: Dieser Mensch zeugte in allem, wozu er riet und in allem, was er unternahm, einen gesunden und geübten *Verstand*, ein festes, kraftvolles, jeder Emporhebung und jeder Anstrengung fähiges wohlwollendes *Herz* und eine Gewandtheit und Ausharrung in seinem *Thun,* die ihm den Erfolg dessen, was er wollte, in jedem Falle

---

[1]) ib. S. 122.

[2]) ib. S. 9.

[3]) An die Unschuld, 12. Bd., S. 14 ff. Vergl. Schwanengesang, S. 89.

[4]) Neujahrsrede 1817, 18. Bd. S. 327, vergl. Geburtstagsrede 1818, 13. Bd. S. 185.

[5]) Die Forderung der „Naturgemässheit" wird neuestens von Ludw. Stein (Socialphilosophie) postuliert für die „experimentelle Pädagogik an der Hand der biologischen Wissenschaft (gestützt auf statistisch festgestellte Daten und experimentell ermittelte Beobachtungen", vergl. S. 729 (716—731).

[6]) Schwanengesang, S. 124.

[7]) Siehe oben S. 45, unten S. 54 (3. Fussnote).

[8]) Geburtstagsrede 1818, 13. Bd. S. 177.

sicherte.“ [1]) Negativ bestimmend ist daher jede einseitige Entfaltung einer der Kräfte keine wahre, keine naturgemässe, sie ist nur Scheinbildung.[2])

Als „Gesetze, denen die menschliche Geistesentwicklung vermöge ihrer Natur selber unterworfen werden muss“ und welche um unser Ich als Mittelpunkt „wirbeln“, bezeichnet Pestalozzi: 1. die Anschauungen und deren Ordnung als Ausgangspunkt der Erkenntnis und stellt das Prinzip der Stufenfolge für die Begriffsbildung auf; 2. er postuliert die Korrespondenz der substanziellen Vorstellungen mit den Objekten und die logische Unterordnung der unwesentlichen Vorstellungen unter die wesentlichen; 3. die Verstärkung und Verdeutlichung der Vorstellungen erfolgt durch Sensation verschiedener Sinne, durch das Gesetz des physischen Mechanismus=Gesetz der physischen [psychischen] Nähe und Ferne, welches „alles Positive in deiner Anschauung, in deiner Berufsbildung und selber in deiner Tugend bestimmt“; [3]) 4. Unterrichts- und Erziehungszweck sind infolge der Notwendigkeit aller Wirkungen der psychischen Natur selbst zur psychischen Notwendigkeit zu erheben; 5. gegenüber dieser psychisch-mechanistischen Auffassung „verursachen aber Reichtum und Vielseitigkeit in Reiz und Spielraum, dass die Resultate der physischen [psychischen] Notwendigkeit (und der Kunst und des Unterrichts) das Gepräge der Freiheit und Selbständigkeit allgemein an sich tragen.“ [4]) Diese physisch-mechanischen [psychischen] Gesetze,[5]) aus „denen, wie ich glaube, der Faden einer allgemeinen und psychologischen Unterrichtsmethode sich herausspinnen lässt“, haben nach Pestalozzi sämtlich eine dreifache Quelle. Aus der ersten derselben, der Natur (unseres Geistes) selber stammen mehrere Fundamentalgrundsätze.[6]) 1. Die Begriffsbildung ist abhängig von dem Beharren des substanziellen

---

[1]) Ein Blick auf meine Erziehungszwecke etc., 17. Bd. S. 73.

[2]) Schwanengesang, S. 11.

[3]) Vergl. hiezu Wie Gertrud, S. 65 (Seyff. S. 175).

[4]) Vergl. zu dieser Darstellung den 4. Brief in Wie Gertrud.

[5]) P. schwankt in seiner Terminologie; bald spricht er vom physischen Mechanismus; in der 2. umgearbeiteten Auflage von Wie Gertrud wird Mechanismus durch Organismus ersetzt; in der „Methode“ (1800) redet er von physisch-mechanischen, aber auch psychologisch-mechanischen Gesetzen.

[6]) Vergl. zum folgenden Wie Gertrud, 5. Brief.

Wesens der Dinge bei allem Wechsel der Erscheinungen. 2. Zur Reproduktion eines Vorstellungskomplexes dient die Ideenassociation. 3. Die Präponderanz der Vorstellungen von den primären Qualitäten — „das Wesen einer Sache" — führt zur Wahrheit in der Begriffsbildung; das Dominieren der Vorstellungen der sekundären Qualitäten — „die wandelbare Beschaffenheit einer Sache" — führt dagegen zum Irrtum. 4. Anschauungen ohne Begriffe sind blind,[1]) andererseits Begriffe ohne Anschauungen leer.[2]) 5. Es gibt einfache und zusammengesetzte = „verwickelte Anschauungen", letztere bestehen aus „einfachen Grundteilen" und durch sie führt der Weg zu den verwickelten Anschauungen.[3]) Die Richtigkeit der Erkenntnis steht im Verhältnis zur Sensation durch mehrere Sinne. — Als allgemeines, an die Grundsätze anschliessendes Gesetz führt Pestalozzi noch an: „Vollendung ist das grösste Gesetz der Natur; alles Unvollendete ist nicht wahr."[4]) — Als zweite Quelle der „physisch-mechanischen Gesetze" nennt er die „mit diesem Anschauungsvermögen allgemein verwobene Sinnlichkeit meiner Natur;" die

---

[1]) „Der menschliche Geist muss von dunkeln Anschauungen zu deutlichen Begriffen erhoben werden." Wie Gertrud S. 48 (Seyff. S. 154) „Einzelne Ansichten von einem und demselben Zustande einer Sache können die wesentliche Ansicht eines Gegenstandes in ihm verwirren und sogar auslöschen." Wie Gertrud, S. 61 (Seyff. S. 170).

Vergl. ferner ib. S 34, 54, 125 ff (Seyff. S. 136, 162, 254 ff); die Methode, 18. Bd. S. 291; Schwanengesang, S. 20 ff.

[2]) „Definitionen sind nichts anderes, als der einfachste und reinste Ausdruck deutlicher Begriffe; sie enthalten aber für das Kind nur insoweit wirkliche Wahrheit, als sich dasselbe des *sinnlichen Hintergrundes* dieser Begriffe mit grosser umfassender Klarheit bewusst ist. Wo ihm die bestimmteste Klarheit in der Anschauung eines ihm definierten sinnlichen Gegenstandes mangelt, da lernt es bloss mit Worten aus der Tasche spielen, sich selbst täuschen und blindlings an Töne glauben, deren Klang ihm keinen Begriff beibringen .... hinc illæ lacrimæ." Wie Gertrud, S. 125 (Seyff. S. 255). Vergl. ib. S. 14, 110 (Seyff. S. 110 ff S. 234).

[3]) „Die Welt ... liegt uns als ein ineinander fliessendes Meer verwirrter Anschauungen vor Augen" (Wie Gertrud, S. 64, bei Seyff. S. 174) — ein Hinweis, dass Pestalozzi nicht der Antinomie der Kosmologie im Sinne des Rationalismus verfällt.

[4]) Vergl. ib. S. 152 (Seyff. S. 295). ib. S. 61, vergl. auch ib. S. 6 ff. (Seyff. S. 170 und S. 99 ff) ebenso weiter unten S. 60.

dritte Quelle liege „in dem Verhältnisse meiner äussern Lage mit meinem Erkenntnisvermögen.“

Indem Pestalozzi die „Anschauung als das absolute Fundament aller Erkenntnis“ [1]) bezeichnet, stellt er nicht bloss ein „ABC der Anschauung“ [2]) als Grundlage für die intellektuelle Bildung auf, sondern bemüht sich, auch ein „ABC der Kunst, der Fertigkeiten“ zu postulieren,[3]) sowie ein ABC der Empfindung:[4]) „Endlich ist die Anschauungserkenntnis *analogisch* ... und fasst auch die ganze Reihe von Gefühlen, die mit der Natur meiner Seele unzertrennbar sind, ein.“ [5]) Die Entfaltung der Grund-Seelenkräfte selbst geschieht nach den für die einzelnen Kräfte verschiedenen Gesetzen und wesentlich durch das einfache Mittel ihres Gebrauches.“ [6]) Dieser Ungleichheit entsprechend differenziert Pestalozzi je nach der Individualität: „es gibt Genies des Herzens, des Geistes und der Kunst.“ [7])

Korrespondierend mit dieser Entwicklung der drei Grundkräfte[8]) durch Uebung und Gebrauch unterscheidet Pestalozzi in *methodologischer* Hinsicht die **intellektuelle, physische** (Kunst-)

---

[1]) Wie Gertrud, S. 110 ff (Seyff. S. 334 ff).

[2]) ib. S. 11, 48 ff, 90, 109 (Seyff. S. 106, 154 ff, 208, 233).

[3]) Wie Gertrud, S. 138 ff (Seyff. S. 277 ff): Die Bildung zu den physischen Fertigkeiten ... ruhet, wie jede Bildung zu einem tiefgreifenden Mechanismus, auf einem ABC der Kunst, d. i. auf allgemeinen Kunstregeln .... Es muss von den einfachsten Aeusserungen der physischen Kräfte ausgehen, welche die Grundlagen auch der kompliziertesten menschlichen Fertigkeiten enthalten.“

[4]) „Ich lebe in soviel Arten von Anschauungen, als ich Seelenkräfte habe“ ... Wie Gertrud, S. 90 (Seyff. S. 208).

[5]) ib. S. 89 ff (Seyff. S. 207 ff). — Die sittliche Bildung geht wesentlich von der innere Anschauung unserer selbst aus, d. i. von Eindrücken, die unsere innere Natur belebend ansprechen. Schwanengesang, S. 40. Vergl. Wie Gertrud, S. 142 (Seyff. S. 282 ff): „Die Gefühle der Menschenliebe, des Dankes, des Vertrauens und die Fertigkeiten des Gehorsams *gehen hauptsächlich von dem Verhältnisse aus,* das zwischen dem unmündigen Kinde und seiner Mutter statt hat.“ — Abendstunde, 85 ff (Seyff. Abs. 80 ff), Geburtstagsrede 1818, 13. Bd. S. 209.

[6]) Schwanengesang, S. 13. Abendstunde, Abs. 41 (Seyff. Abs. 22).

[7]) Schwanengesang S. 84, 125.

[8]) Siehe oben S. 45.

und **sittlich-religiöse** Bildung:[1]) „Der Mensch muss nicht nur *wissen*, was *wahr* ist; er muss auch noch *können* und *wollen*, was *recht* ist. Dieser unwidersprechliche Grundsatz teilt die Elementarbildung meines Geschlechts wesentlich in drei Teile: 1. in die *intellektuelle* . . . 2. in die *physische* . . . 3. in die *sittliche* Elementarbildung . . .“[2]) Ihre Zwecke bestehen in der Entwicklung der einzelnen Anlagen [Kräfte], deren Ausbildung der Mensch zur „Erhaltung seiner intellektuellen, physischen und sittlichen Selbständigkeit bedarf.“[3]) Jede Anlage soll durch eine richtige, allgemeine und harmonische Entfaltung zu bestimmten Fertigkeiten erhoben werden.

Die *intellektuelle* Bildung hat sich in den Dienst von Pestalozzis oberstem *Erziehungszweck* zu stellen: „Das Ziel alles Unterrichts ist ewig nichts anderes und kann nichts anderes sein, als die durch die harmonische Ausbildung der Kräfte und Anlagen der Menschennatur entwickelte und ins Leben geförderte *Menschlichkeit* selber.“[4]) Dem *Unterrichte*, als dem Mittel zur „Erhebung der Geisteskraft zur Menschlichkeit“,[5]) kommt das

---

[1]) P. Pädagogik ist Gegenstand zahlloser Vorträge und Abhandlungen geworden — ein Gebiet, auf welchem für die Volksschule das Losungswort ertönte: „Pestalozzi für immer.“ (Morf III., 185 u. a.) Eine systematische Darstellung der Pädagogik P. gab A. Vogel 1886 (u. 1893) heraus. Dieselbe ist eine kompilatorische Gruppierung einiger Hundert Citate aus P. Schriften aus der 2. Auflage. Die Darstellung P. in A. Vogels „Geschichte der Pädagogik als Wissenschaft“, S. 157 ff beschränkt sich ebenfalls wesentlich auf Citate (ib. S. 162—189). Eine ausführliche, wissenschaftliche Untersuchung von P. pädagogischen (teleologischen und methodologischen) Prinzipien gibt Th. Wiget, s. oben S. 20.

[2]) Grundzüge meiner Methode (1802), Morf II, S. 150 ff.

[3]) ib. S. 150.

Vergl. An die Unschuld (1815) 12. Bd. S. 238: „In der Harmonie der Entfaltung der drei Kräfte, der sittlichen, geistigen und physischen Entfaltung unseres Geschlechts, liegt die einzige wahre Grundlage zur psychologischen und naturgemässen Entwicklung der Menschlichkeit.“

[4]) Wie Gertrud, 2. Ausg. (1820) S. 187, Anm. 22 (Seyff. S. 254). In der ersten Ausgabe (1801) werden in vielen Wiederholungen deutliche Begriffe (und Fertigkeiten) als Ziel des Unterrichts aufgestellt. Die 2. Ausgabe stimmt in dem Verhältnis, welches dem Unterrichte zur Erziehung zugewiesen wird, mit dem Schwanengesang (1826) überein. S. 137 etc.

[5]) Schwanengesang, S. 136.

Spezialziel der Begriffsbildung zu.[1]) Innerhalb des Unterrichts hat die Idee der Elementarbildung dahin zu trachten, „die einzelnen Grundteile der intellektuellen Kraft,[2]) die Anschauungs-, Sprach- und Denkkraft, einzeln in der möglichsten Vollendung auszubilden.“[3]) — Pestalozzi lässt „unsere ganze Erkenntnis“ aus diesen Kräften — „Elementarkräften“ — entquellen, die er in abweichender Terminologie in Wie Gertrud formuliert:

„1. Aus der *Schallkraft*, aus der die Sprachfähigkeit entspringt.

2. Aus der *unbestimmten, bloss sinnlichen Vorstellungskraft*, aus welcher das Bewusstsein aller Formen entspringt.

3. Aus der *bestimmten, nicht* mehr bloss *sinnlichen Vorstellungskraft*, aus welcher das Bewusstsein der Einheit und mit ihr die Zählungs- und Rechnungs-Fähigkeit hergeleitet werden muss.“[4])

Durch die Aufstellung dieses dynamistischen Prinzips in trichotomischer Form findet er das Problem aufgelöst: „einen allgemeinen Ursprung aller Kunstmittel des Unterrichts und mit ihm die Form aufzufinden, in welcher die Ausbildung unseres Geschlechts durch das Wesen unserer Natur selber bestimmt werden könnte.“[5])

Damit will er auch die Schwierigkeiten gehoben haben, welche der Anwendung der „mechanischen Gesetze“ auf die

---

[1]) „Der Mensch muss mit psychologischer Kunst und nach den Gesetzen des physischen Mechanismus zu *deutlichen Begriffen* und ihrem letzten Mittel, zu Definitionen geführt werden.“ Wie Gertrud, S. 126, 141 (Seyff. S. 256, 280). „Der Zweck des Unterrichtes besteht in den deutlichen Begriffen, die in allen Unterrichtsmitteln [-Fächern] erzielt werden müssen.“ ib. S. 54, 64, 69—109, 112, 117, 122, 125, 127 ff, 140 (Seyff. 162, 174, 180—234, 238, 242, 254, 260 ff, 280).

[2]) „Das *Anschauen*, das *Auffassen*, das *Beobachten* der Gegenstände (wozu die Natur das Kind unwillkürlich zwingt), macht das *Vergleichen* derselben der Menschennatur notwendig und entfaltet, vermöge des Wesens dieser Natur, ebenso notwendig das „*Urteil* über dieselbe.“ (Dreifache Geistesthätigkeit.) An die Unschuld, 12. Bd. S. 232 ff.

[3]) Schwanengesang, S. 174.

„Die Anschauungskraft ist das Fundament der Sprachkraft, diese beiden zusammen die Grundlage der Denkkraft, und alle drei Kräfte sind als der Inbegriff aller Mittel der Ausbildung der *Geisteskraft* anzuerkennen.“ (Schwanengesang, S. 52, 63 ff).

[4]) Wie Gertrud, S. 67 ff (Seyff. S. 178).

[5]) Wie Gertrud, S. 68 (Seyff. S. 179).

Unterrichtsform im Wege standen.[1]) Aus den genannten drei Elementarkräften folgen als „erste und einfachste Resultate“ die Elementarmittel und aus letzteren die speziellen Unterrichtsmittel [-Fächer]: [2])

Schall *Form* *Zahl*

Fundament dieser Trias u. Ausgangspunkt des Unterrichts Anschauung.[3])

Tonlehre		Wortlehre	Sprachlehre	Messkunst	Rechenkunst[5])
Sprach-töne	Gesang-töne	(Namen-lehre)	(Reden-können)	(Anschauungs-kunst)	
			(Lesen-können)	Zeichnungskunst Schreibekunst[4])	

ABC der Anschauung

Pestalozzi erzählt, es sei ihm wie ein Deus ex machina der Gedanke gekommen, „dass alle unsere Erkenntnis von Zahl, Form und Wort [Schall, Sprache] ausgehe.[6]) Diese drei „Elementarmittel“, zwar auf dynamisch-rationaler Basis,[7]) aber empirisch bestimmt,[8]) gewannen bei *Pestalozzi* gleichsam die Bedeutung von Stammbegriffen für die *sinnliche* Anschauung,[9])

[1]) ib. — Vergl. hiezu ib. S. 90, 92, 110, 114 (Seyff. S. 209, 211 ff, 234, 240); Die Methode, 18. Bd. S. 290; Grundzüge meiner Methode, Morf II, S. 138; Epochen, 18. Bd. S. 256; Schwanengesang, S. 20, 75.

[2]) Wie Gertrud, S. 68 (Seyff. S. 179).

[3]) Vergl. Wie Gertrud, S. 115 (Seyff. S. 240).

[4]) Vergl. Die Methode, 18. Bd. S. 300 ff. Schwanengesang, S. 24, 179.

[5]) Die Allgemeinheit und Notwendigkeit der Begriffe erzielt am sichersten die Rechenkunst. Die Mathematik ist für ihn nicht apriorisch. Vergl. Wie Gertrud, S. 104 ff (Seyff. S. 227 ff).

[6]) Wie Gertrud, S. 66 (Seyff. S. 176).

[7]) Vergl. ib. S. 68 (Seyff. S. 178 ff): Schwanengesang, S. 81 ff.

[8]) ib. S. 67, 76 (Seyff. S. 177 ff, 189).

[9]) „Wenn ein gebildeter Mensch irgend einen Gegenstand, der ihm verwirrt und dunkel vor Augen gebracht wird, gehörig auseinandersetzen und sich allmählich klar machen will, wird er sein Augenmerk auf folgende drei Gesichtspunkte werfen müssen: 1. Wie viel und wie vielerlei Gegenstände vor seinen Augen schweben. 2. Wie sie aussehen; was ihre Form und ihr Umriss sei. 3. Wie sie heissen; wie er sich einen jeden durch einen Laut, durch ein Wort vergegenwärtigen könne.“ — Dies setzt „folgende gebildete Kräfte voraus: 1. Die Kraft, ungleiche Gegenstände der Form nach ins Auge zu fassen und sich ihren Inhalt zu vergegenwärtigen. 2. Diejenige, diese Gegenstände der Zahl nach zu sondern,

welche als solche später überschätzt worden sind.[1]) Der Unterricht hat den Ausgangspunkt von jenem dreifachen Fundamente als dem unwandelbaren Gesetze seiner Bildung zu nehmen und jenen selbst „die möglichste Einfachheit, Umfassung und Uebereinstimmung zu geben.“ [2])

Alle übrigen Qualitäten der Dinge — ausser Zahl- und Formverhältnissen und Namen — die durch unsere fünf Sinne erkannt werden, schliessen sich „unmittelbar an die Vorkenntnis von Form, Zahl und Namen an.“ [3]) — Die Aufgabe des Unterrichts besteht nun darin, die Vorstellungen, welche vermöge

---

und sich als Einheit oder als Vielheit bestimmt zu vergegenwärtigen. 3. Diejenige, um sich die Vergegenwärtigung eines Gegenstandes nach Zahl und Form durch die Sprache zu verdoppeln und unvergesslich zu machen.“ Wie Gertrud, S. 66 (Seyff. S. 176 ff).

[1]) Dekan Joh. Ith schrieb 1802 (Amtlicher Bericht über die Pestalozzische Anstalt und die neue Lehrart derselben, S. 47 ff): P. „klimmte endlich zu einer Höhe heran, zu welcher der erste der Philosophen unseres Zeitalters nicht anders als durch die tiefste Erforschung der Kritik gelangt war. Pestalozzis Methode bedarf nach diesem sonderbaren Zusammentreffen der beiden a priori und a posteriori auslaufenden Wege keiner weitern Garantie ihrer Richtigkeit und Vollständigkeit.“ Aehnlich wollten Gruner und Friedr. Johannsen 1804 Pestalozzis Ideen mit Kants Apriorismus in volle Uebereinstimmung bringen (Th. Wiget, a. a. O. S. 55). In neuerer Zeit erklärte Th. Moosherr in seinen „theoretischen Voraussetzungen der Pädagogik“ (26. Jahresbericht schweiz. Gymnasiallehrer 1896, S 38 ff): „Pestalozzi — um ihn nach seinen letzten Intentionen zu verstehen und in seiner vollen geistigen Bedeutung aufzufassen — ist fortlaufend nach Kant zu interpretieren . . . Zahl, Form, Sprache sind die ideellen Formen des Kantischen Apriorismus selbst — Raum, Zeit, Kategorien“; daher die „Gleichartigkeit der Kantischen und Pestalozzischen Erkenntnislehre.“ Abgesehen davon, dass die Identifikation von Form, Zahl und Schall entsprechend mit Raum, Zeit und Vermögen der Kategorien unzulässig ist, darf nicht unbeachtet bleiben, dass Kant die Zahl (ausser als Schema der Quantität) nicht untergebracht hat (Zeller, Vorträge und Abhandlungen, 2. Sammlung 1877. S. 503).

[2]) „Die Kinder sind zu lehren, jeden Gegenstand, der ihnen zum Bewusstsein gebracht ist, als *Einheit*, d. i. von denen gesondert, mit denen er verbunden scheint, ins Auge zu fassen. 2. Sie die *Form* eines jeden Gegenstandes, d. i. sein Mass und sein Verhältnis kennen zu lehren. 3. Sie so früh als möglich mit dem ganzen Umfange der Worte und *Namen* aller von ihnen erkannten Gegenstände bekannt zu machen.“ Wie Gertrud S. 66 und 67 (Seyff. S. 177).

[3]) ib. S. 67 (Seyff. S. 178).

dieser formalen Stufe der sinnlichen Anschauung gewonnen werden, zu klaren und deutlichen Begriffen durchzubilden. Als solche werden nur diejenigen bezeichnet, zu deren Klarheit die Erfahrung[1]) nichts mehr beizutragen vermag.[2]) Der Begriff Klarheit selbst wird zugleich im Sinne des Wolff-Baumgarten'schen Schulterminus als ästhetische Wahrheit aufgefasst.[3]) Da die Welt „uns als ein in einander fliessendes Meer verwirrter Anschauungen" vorliegt, hat die Anschauung die Gegenstände unter sich zu sondern, sie in ihre „einfachen Grundteile" aufzulösen, d. h. sie sind durch das Netz der Stammbegriffe sinnlich aufzufangen. Auf diese Weise können die „ähnlichen und zusammengehörigen in ihrer Vorstellung wieder vereinigt, uns dadurch klar gemacht und nach vollendeter Klarheit derselben in uns zu deutlichen Begriffen" erhoben werden.[4]) Die Durchbildung der Anschauungen zu deutlichen Begriffen — mit psychologischer Kunst, nach den Gesetzen des physischen Mechanismus — bedingt eine dem letzten Mittel [Definitionen] *„wesentlich vorausgehende Kettenfolge* aller Darstellungen der physischen Welt." Dieselbe führt von der *Anschauung* einzelner Gegenstände zu ihrer Benennung, von dieser zur Beschreibung (Bestimmung der Eigenschaften) und von letzterer „Kraft" zur Kraft der *Verdeutlichung* oder der Definition.[5]) Die durchgebildeten Anschauungen endlich werden mit „dem ganzen Kreise unseres übrigen Wissens in Verbindung" gebracht.[6])

Die Notwendigkeit der Unterrichtsmethode postulierend, anerkennt er nur *eine* als gut,[7]) welche sich auf Psychologie gründet.[8])

[1]) Ueber den gegenüber Pestalozzi (Locke, Rousseau) neuestens entwickelten Begriff der Erfahrung — das *Provocieren* von Geschehnissen, das durch künstliche Bedingungen vermittelte *Heraustreiben* und bewusste Hervorrufen von Thatsachen zwecks Ermittlung ihrer tieferen Ursachen und letzten Zusammenhänge — vergl. Ludw. Stein, a. a. O. S. 719.

[2]) Wie Gertrud, S. 125 ff (Seyff. S. 254 ff).

[3]) Bei Al. Baumgarten, Erdmann Geschichte der neueren Philosophie, II. Bd., 2. Abteilung, S. 383.

[4]) Wie Gertrud, S. 65 (Seyff. S. 174).

[5]) ib. S. 126 (Seyff. S. 256 ff).

[6]) ib. S. 65 (Seyff. S. 174).

[7]) ib. S. 124 (Seyff. S. 253).

[8]) „Schon bei der Wiege des unmündigen Kindes muss man anfangen, die Führung unseres Geschlechts der blinden spielenden Natur aus den

Die „Naturgemässheit“ fordere allgemein die höchste Vereinfachung der Unterrichtsmittel, welchen Gesichtspunkt er wesentlich als den Ursprung aller seiner pädagogischen Lebensbestrebungen bezeichnet.[1] Für die Ordnung des Unterrichtsstoffes betont Pestalozzi besonders die methodischen Grundsätze der *„lückenlosen Stufenfolge* (des lückenlosen Fortschreitens) aller Entwicklungsmittel meines Geistes und meiner Gefühle“[2]) und das *„Gesetz der physischen Nähe und Ferne*[3]) (das Verhältnis[4]) des Subjekts zum Objekt).“[5])

Ueber das Resultat seiner methodologischen Versuche berichtet Pestalozzi im Anschlusse an die Ausführung des „Ge-

---

Händen zu reissen und sie in die Hand der bessern Kraft zu legen, die uns die Erfahrung von Jahrtausenden über das Wesen ihrer ewigen Gesetze abstrahieren gelehrt hat . . . . Wo du ihr (der Natur) die Bildung deines Geschlechts überlässest, da führt sie dasselbe weiter nicht als — in den Wirrwarr einer Anschauung, die weder für deine noch für die Fassungskraft deines Kindes so geordnet ist, wie ihr es für den ersten Unterricht bedürfet.“ Wie Gertrud, S. 127 (Seyff. S. 259).

[1]) Schwanengesang, S. 31.

[2]) Wie Gertrud, S. 148, 36, 37. — Das häusliche Milieu, die Wohnstube — das ideale Vorbild der Schule — verknüpft die neuen Beobachtungen, Vergleichungen und Urteile mit den vorhergehenden, so dass „das Kind täglich und lückenlos von gereiften Anschauungen, Vergleichungen, Urteilen zu reifenden hingeführt wird, wie also die Fundamentalkräfte und Fertigkeiten alles Denkens, das Anschauen, das Vergleichen, das Urteilen in dem Kind . . . psychologisch gebildet werden und das Kind gleichsam notwendig, von seiner Natur selber gezwungen, vorschreitet von Einsicht zu Einsicht, von Erkenntnis zu Erkenntnis, von Kraft zu Kraft.“ An die Unschuld, 12. Bd., S. 234. Vergl. ferner Schwanengesang, S. 32, 88 [Idee der Elementarbildung, 17. Bd. S. 227.]

[3]) In der Entwicklung unserer Erkenntnis von „Verwirrung zur Bestimmtheit, von Bestimmtheit zur Klarheit und von Klarheit zur Deutlichkeit hält sich die Natur beständig an dem grossen Gesetze, das die Klarheit meiner Erkenntnis von der *Nähe oder Ferne der Gegenstände,* die meine Sinne berühren, abhängig macht. Alles, was dich immer umgibt, kommt deinen Sinnen, ceteris paribus, in dem Grade verwirrt vor . . . als es von deinen Sinnen entfernt ist“ und umgekehrt. Wie Gertrud, S. 65 (Seyff. S. 175).

[4]) Th. Wiget. a. a. O. S. 275 ff.

[5]) Für die ausführlichere Darstellung der intellektuellen, sowie der physischen und sittlich-religiösen Bildung und der allgemeinen und speziellen Didaktik von Pestalozzis Unterrichtslehre verweise ich auf die Pädagogik-Litteratur P., siehe Israel, oben S. 4 ff.

setzes der Vollendung" selbst: „Die Kinder fühlten sich selbst..., sie wollten, — konnten, — harrten aus; — vollendeten und lachten; — ihre Stimmung war nicht die Stimmung der Lernenden, es war die Stimmung aus dem Schlaf erweckter unbekannter Kräfte und ein geist- und herzerhebendes Gefühl, wohin diese Kräfte sie führen könnten und führen würden." [1])

Es liegt im Postulate der harmonischen Entwicklung der Kräfte und Anlagen, wenn Pestalozzi verlangt, zum „*Wissen*" müsse sich das „*Können*",[2]) zu den Kentnissen die „*Fertigkeiten*" gesellen:[3]) „Es ist vielleicht das schrecklichste Geschenk, das ein feindlicher Genius dem Zeitalter machte: Kenntnisse ohne Fertigkeiten." [4]) Die *physische* Bildung bezweckt daher, die Grundanlage der *Kunstkraft* zu entfalten und zu „gebildeten Fertigkeiten" zu erheben.[5]) Die Mittel, welche die geistigen und physischen Fundamente dieser Kraft in sich begreifen, bestehen darin: „die Produkte des menschlichen Geistes äusserlich darzustellen und den Trieben des menschlichen Herzens äusserlich Erfolg und Wirksamkeit zu verschaffen und alle Fertigkeiten, deren das häusliche und bürgerliche Leben bedarf", zu bilden.[6]) Die psychischen Fundamente der Kunstkraft sind darin begründet, dass sie mit dem „innern Wesen der Geistesbildung und der Denkkraft innig verwoben" sind;[7]) die physischen Fundamente liegen in dem „Selbsttrieb" der Kunstkraft, sich selber zu entfalten.[8]) Sind Zahl- und Formlehre die „Gymnastik der geistigen Kunstkraft", so bilden die mechanischen Uebungen der Sinne

---

[1]) Wie Gertrud, S. 7 (Seyff. S. 100).

[2]) Man muss alles nur *wissen*, um des *Thuns* willen ... Ausüben und Thun ist für alle Menschen immer die Hauptsache" ... Lienhard und Gertrud, 1. Teil, Orig. S. 137.

[3]) „Du musst um Deines Begehrens und deines Bedürfens willen *wissen* und *denken*, aber um eben dieses Bedürfens und Begehrens willen musst du auch *handeln*: Denken und Handeln soll, wie Bach und Quelle, in ein solches Verhältnis kommen, dass durch das Aufhören des einen, das andere auch aufhören muss und umgekehrt. Wie Gertrud, S. 136 (Seyff. S. 272)

[4]) ib. S. 136 (Seyff. S. 272).

[5]) Grundzüge meiner Methodik, Morf II, S. 150.

[6]) Schwanengesang, S. 25.

[7]) ib. S. 86.

[8]) ib. S. 26.

und der Glieder die „physische Gymnastik der Kunstkraft.“ [1]) Die Bildung der Kunstkraft hat ihren Ausgangspunkt in der Uebung der Kräfte der Sinne, Organe und Glieder; [2]) denn die Uebung und Bildung der leiblichen Kräfte ist ebenfalls notwendig. [3]) Die Bildungsmittel der Kunstkraft beruhen teils auf „sinnlichen Bedürfnissen unseres tierischen Daseins“, teils auf „geistigen Antrieben und Neigungen zum innern Wesen der Kunst selbst.“ [4]) — Nach Analogie des ABC der Anschauung für die Geisteskraft beruht die Entwicklung der Kunstkraft auf dem „tiefgreifenden Mechanismus eines ABC der Kunst, d. i. auf allgemeinen Kunstregeln“ [5]) und führt von diesen Anfängen durch eine Stufenfolge [6]) bis zur vollendeten Kunst, d. i. bis zum höchsten Grad des Nerventaktes.“ [7]) Die Bildung zu den Fertigkeiten ist durch die nämlichen „mechanischen Gesetze“ bedingt, wie die Bildung unserer Kenntnisse. [8]) Erstere geht „von vollendeten Fertigkeiten zur Anerkennung der Regeln“ — ein Parallelismus zur Bildungsform der Einsichten, welche von vollendeten Anschauungen zu deutlichen Begriffen und von diesen zu ihrem

---

[1]) ib. S. 26.

[2]) ib. S. 86.

[3]) Wie Gertrud, S. 138 (Seyff. S. 310, Anmerkung 105).

[4]) Schwanengesang, S. 89.

[5]) Wie Gertrud, S. 138 ff (Seyff. S. 277 ff).

[6]) „in lückenlosen Stufenfolgen vom Leichten zum Schweren und vom Einfachen zum Verwickelteren“ . . . Schwanengesang, S. 88 ff

[7]) „der uns Schlag und Stoss, Schwung und Wurf in hundertfachen Abwechslungen sichert und Herz und Fuss in entgegenstehenden Bewegungen wie in gleichlaufenden gewiss macht.“ Wie Gertrud, S. 139 (Seyff. S. 278).

[8]) „Der Mechanismus der Natur ist in der lebenden Pflanze, im bloss sinnlichen Tiere und im ebenso sinnlichen, aber willensfähigen Menschen einer und eben derselbe; er ist in den *dreifachen* Resultaten, die er in mir hervorzubringen im stande ist, immer sich selbst gleich. Seine Gesetze wirken entweder bloss *physisch* (wie bei der tierischen Natur) auf mein *physisches Wesen*. Sie wirken 2. auf mich, *insofern sie die sinnlichen Ursachen meines Urteils und meines Willens* bestimmen (als sinnliche Fundamente meiner Einsichten, meiner Neigungen und meiner Entschlüsse) und 3. *insofern sie mich zu den physischen Fertigkeiten tüchtig machen*, deren Bedürfnis ich durch meinen Instinkt *fühle*, durch meine Einsichten *erkenne* und deren Erlernung ich mir durch meinen Willen *gebiete*.“ . . . ib. S. 136 (Seyff. S. 273).

wörtlichen Ausdruck, zu Definitionen führt.[1]) Pestalozzi hält die Gesetzmässigkeit, welche der Ausbildung der Fertigkeiten zu Grunde liegen, für „vielleicht noch weitführender als die Fundamente, von denen deine Erkenntnis ausgeht.“ [2]) Während die intellektuelle Bildung nur der Rezeptivität bedarf, kommt der physischen Bildung Aktivität [3]) und für ihre formelle Seite Spontanëität [4]) zu. Daraus ist der aktive Charakter der physischen Bildung begreiflich und dadurch wird dieselbe als einzelnes Glied in die harmonische Entwicklung [5]) der Kräfte und Anlagen eingeteilt: ich *fühle* das Bedürfnis der physischen Fertigkeiten durch meinen Instinkt, ich *erkenne* dasselbe durch meine *Einsichten* und *gebiete* mir deren Erlernung durch meinen *Willen*.[6])

Wie die durchgebildeten Anschauungen endlich mit dem ganzen Kreise unseres übrigen Wissens in Verbindung gebracht werden,[7]) erfolgt die Anwendung der (gebildeten) Fertigkeiten (auf denen die sinnliche Begründung *unserer Tugend* beruht) nach „Lage, Bedürfnis und Verhältnis“ — der Individualitätsbesorgung [8]) — also mit Rücksicht auf *Berufs-* und *Standesbildung* als spezielle Anwendung der „elementarischen Ausbildung der Kunstkraft.“ [9]) — Diese Zweckbestimmung liefert den

---

[1]) ib. S. 141 (Seyff. S 280).

[2]) ib. S. 139 (Seyff. S 278).

[3]) „Um zu *können*, musst du in jedem Falle *thun*; um zu wissen, darfst du dich in vielen Fällen nur leidend verhalten, du darfst in vielen Fällen nur sehen und hören.“ ib. S. 139 (Seyff. S. 278).

[4]) „In Bezug auf deine Fertigkeiten bist du nicht bloss der Mittelpunkt ihrer Ausbildung, du bestimmst in vielen Fällen zugleich noch das Aeussere ihrer Anwendung, aber doch immer innert den Schranken, die die Gesetze des physischen Mechanismus für dich festgesetzt haben.“ ib. S. 139 (Seyff. S. 278).

[5]) Es soll der Kunstbildung zur Entwicklung der physischen Fertigkeiten nicht genug sein, den Menschen physisch zu entfalten, sie soll seine physische Entfaltung, eben wie es die Natur thut, mit der intellektuellen und sittlichen Entfaltung in vollkommene Harmonie bringen.“ Ueber Körperbildung als Einleitung auf den Versuch einer Elementargymnastik, Werke, 18. Bd, S. 51 (vergl. Autorschaft, S. 34 ff).

[6]) ib. S. 136 (Seyff. S. 273).

[7]) Siehe oben S. 58.

[8]) Wie Gertrud, S. 140 (Seyff. S. 279, 312, Anmerkung 109). Vergl. Lienhard uud Gertrud, Orig. III. Teil, S. 197 ff.

[9]) Schwanengesang, S. 26.

Schlüssel dazu, warum Pestalozzi neben der sittlich-religiösen und intellektuellen noch die *physische* Bildung aufstellte, um wesentlich durch die Berufsbildung die „Quelle des Elendes zu stopfen", indem man den Menschen lehre,[1]) sich selbst zu versorgen:[2]) „Leben zu lernen ist der Endzweck aller Auferziehung."[3])

Entgegen dem Intellektualismus seines Zeitalters betont Pestalozzi, dass die Adaption des Individuums an sein Standes-Milieu die Unterordnung der intellektuellen unter die sittliche Bildung gebiete.[4]) Weder die physische, noch die intellektuelle Bildung vermögen einzeln das Individuum zum Endzweck aller Erziehung, zur Menschlichkeit, heranzubilden; sie würden nicht im stande sein, die Menschen aus dem Naturstande und aus dem gesellschaftlichen zum sittlichen Stande empor zu bilden.[5]) Zu dieser „obersten Höhe, der höchsten Würde, deren meine Natur fähig ist", werde ich durch „Sittlichkeit, durch meine sittliche Kraft" erhoben"[6]): „Als *sittliches* Wesen wandle ich ausschliessend der Vollendung meiner selbst entgegen und werde als solches ausschliessend fähig, die Widersprüche, die in meiner Natur zu liegen scheinen,[7]) in mir selbst auszulöschen."[8]) Die ersten Keime der angebornen[9]) Herzenskraft, der sittlichen und religiösen An-

---

[1]) Siehe oben S. 45.

[2]) „Das ökonomische Wohl des Menschen gründet sich nicht auf blindes Glück, sondern auf die Auferziehung." Von der Auferziehung. Schweizerblatt 1782. Werke, 7. Bd. S. 288.

[3]) Arners [P.] Gutachten über die Behandlung der Kinder der Gefangenen, 7. Bd. S. 198.

[4]) „Die Garantie, dass der ganze Mensch mit allen seinen Kräften, mit allen seinen Neigungen in seine Lage und Verhältnisse allgemein passe, wie er darein passen soll und für das Unabänderliche in seinen Verhältnissen *das* werden soll, was er für dieselben werden *muss* — diese Garantie liegt nur in der Unterordnung der intellektuellen unter die sittliche Bildung der Menschen." Methode, Morf II, S. 165.

[5]) Schwanengesang, S. 166 ff.

[6]) Nachforschungen, Orig. S. 160.

[7]) ib. S. 212.

[8]) „Der Mensch muss zu *innerer* Ruhe gebildet werden." Abendstunde, Abs. 67 (Seyff. Abs. 52). Vergl. Schwanengesang, S. 16: „Das Wesen der Menschlichkeit entfaltet sich nur in der Ruhe."

[9]) Siehe oben S. 41.

lagen,[1]) werden von Geburt an „naturgemäss belebt und entfaltet" durch die Befriedigung der physischen Bedürfnisse, durch die Muttersorge, indem aus den ersten, sinnlichen Keimen des Vertrauens und der Liebe[2]) diejenigen der Sittlichkeit und der Religiosität hervorgehen.[3]) Aus dem Verhältnis des unmündigen Kindes zu seiner Mutter[4]) wachsen als „blosse Folge des Zusammentreffens instinktartiger Gefühle",[5]) die Gefühle der Sittlichkeit heraus: diejenigen der Liebe, des Dankes und Vertrauens. Ihre Vereinigung mit den „Fertigkeiten des Gehorsams" entfaltet den „ersten Keim des Gewissens."[6]) Pestalozzi zeigt hier die Elemente einer *„Socialisierung der Religion"*, wie sie in neuester Zeit Ludw. Stein in seiner Socialphilosophie aufstellt.[7]) Bei diesen „ersten Grundzügen der (sittlichen) Selbstentwicklung" wird die Sinnlichkeit in den Dienst der Sittlichkeit[8]) und Menschlichkeit gestellt, bis sich endlich auch hier auf empirischer Grundlage der „höchste Begriff,[9]) nämlich der Begriff Gottes erschliesst."[10]) „Nihil est in fide, quod non antea fuerit in sensu."[11]) Sind die Gefühle der Sittlichkeit durch die Erfahrung

[1]) „Die sittliche Bildung geht wesentlich von der innern Anschauung unserer selbst aus, d. i. von Eindrücken, die unsere innere Natur belebend ansprechen." Schwanengesang, S 40.

[2]) ib. S. 15.

[3]) Siehe oben S. 53, 5. Fussnote.

[4]) Die Elementarerziehung des menschlichen Geschlechts muss damit anfangen, die *Muttergefühle* als die Elemente der sittlichen Ausbildung in ihrem ganzen Umfang zu benutzen und zu beleben und dann das ganze Gebäude der allgemeinen Elementarbildung unseres Geschlechts auf dieses Fundament zu bauen." Methode, a. a. O. Morf II. S. 163.

[5]) „Das allgemeine Fundament der sittlichen und der intellektuellen Ausbildung — insofern es von der Mutter ausgeht und ausgehen soll — ist in seinem Keim ganz instinktartig und muss also in der Progression seiner Wirkungsmittel beim Einfluss auf die Gefühle anfangen und in dem vollendeten Einfluss auf die Gefühle die Basis seiner Einwirkung auf den Verstand suchen." ib. S. 164.

[6]) Wie Gertrud, S. 144 (Seyff. S. 285).

[7]) Vergl. S. 687. „Menschenliebe ist, wie alle Liebe, ja wie überhaupt alle sittigenden und ästhetischen Gefühle, soziales Entwicklungsprodukt." ib. S. 699, 767, 771.

[8]) Siehe unten S. 71.

[9]) Schwanengesang, S. 19 ff.

[10]) Siehe unten S. 67.

[11]) Max Müller, Natural-Religion, p. 115, vergl. bei Ludw. Stein, a. a. O. S. 158.

entwickelt,[1]) so kann sie der Mensch auf Gott anwenden. Bei ihrer Vereinigung mit dem „ersten Fühlen der Selbstkraft durch die Neigung des Glaubens an Gott öffnen sich die Fundamentalgesichtspunkte, auf welche *Unterricht* und *Erziehung* wesentlich ihr Auge hinwerfen müssen", wenn sie die Gefühle der Sittlichkeit gegenüber der „Welt voll Selbstsucht, voll Widersinnigkeit, voll Gewalt, voll Anmassung, Lug und Trug" rein erhalten und damit unsere Veredlung mit Sicherheit erzielen wollen.[2]) Letztere ist durch unser „vollendetes Kennen, Können und Wollen des Guten" bedingt; deshalb umfassen die Elementarmittel der Sittlichkeit die innere Harmonie der intellektuellen und physischen Elementarmittel des Unterrichts mit den sittlichen." [3]) Die Bestimmung des „Umfanges der sittlichen Elementarbildung" zeigt, dass Pestalozzi den Schwerpunkt der Letztern keineswegs in das Gebiet des Unterrichts selbst legt: Der Umfang derselben „beruht auf den drei Gesichtspunkten der Erzielung einer sittlichen Gemütsstimmung durch reine Gefühle; sittlicher Uebungen durch Selbstüberwindung und Anstrengung in dem, was recht und gut ist; und endlich der Bewirkung einer sittlichen Ansicht durch das Nachdenken und Vergleichen der Rechts- und Sittlichkeitsverhältnisse, in denen das Kind schon durch sein Dasein und seine Umgebungen steht."[4]) Durch die äusserste Konsequenz seines Anschauungsprinzips und infolge des Gesetzes der physischen Nähe und Ferne wird selbst der *Geschichtsunterricht* nicht für die sittliche Bildung herangezogen; er erklärt es als „vollkommenen Unsinn, Menschen, die mit der, in lebendiger Anschauung vor ihren Sinnen stehenden, gegenwärtigen Zeitwelt noch nicht bekannt sind, mit dem Geist der Vorwelt bekannt machen zu wollen, der den Sinnen und der Anschauung der lebenden Welt schon seit Jahrhunderten und selber seit Jahrtausenden entrückt ist." [5])

---

[1]) Die sittliche Kraft, wie die andern beiden Grundkräfte, sich durch Uebung und Gebrauch entfaltend (siehe oben S. 53), entwickelt sich nur durch die Thatsache der Liebe und des Glaubens selber naturgemäss. Schwanengesang, S. 15. Vergl. An die Unschuld, 12. Bd. S. 228 und 230.

[2]) Wie Gertrud, S. 145 ff. (Seyff. S. 288 ff.)

[3]) Methode a. a. O. Morf II, S. 160.

[4]) P. Brief über seinen Aufenthalt in Stans, 11. Bd. S. 34.

[5]) Schwanengesang, S. 119.

Pestalozzi betrachtet die *Religion* als ein Fundamentalmittel zur sittlichen Bildung: [1]) „Beruhigender Glaube an Gott ist in meinen Augen die Basis der Sittlichkeit des Volkes,[2]) alle innere Kraft der Sittlichkeit, der Erleuchtung und Weltweisheit ruhet auf diesem Grund des Glaubens der Menschheit an Gott.“ [3]) Aber er polemisiert gegen den Religions*unterricht*, den er als „Maulreligion“ bezeichnet; [4]) er schreibt über seine Lehrthätigkeit in Stans, dass er seine Kinder weder Moral noch Religion gelehrt habe: [5]) „Die Religion als Verstandesübung und Unterrichtssache ist bei den Kindern übel angewendet; als Herzenssache aber ist sie schon im zartesten Alter ein Bedürfnis meiner sinnlichen Natur.“ [6]) Mehr als der Unterricht eignen sich für die sittliche Bildung das häusliche Milieu,[7]) das Leben,[8]) der Umgang, und die Erfahrungen haben ihn gelehrt, dass die „Angewöhnungen an die blosse Attitude eines tugendhaften Lebens unendlich mehr zur wirklichen Erziehung tugendhafter Fertigkeiten beitragen, als alle Lehren und Predigten, die ohne Ausbildung dieser Fertigkeiten gelassen werden.“ [9]) Die Erziehung zur Religiosität des Menschen kann „nicht durch Bilder und Worte, sondern durch sein Thun“ erfolgen und deshalb ist „Gott für die Menschen nur durch die Menschen der Gott der Menschen.“[10])

---

[1]) P. Briefe über die Erziehung der armen Landjugend, 1777, 8. Bd. S. 285.

[2]) Bruchstücke aus der Geschichte der niedrigsten Menschheit, 1777, 8. Bd. S. 299.

[3]) Abendstunde, Abs. 187 (Seyff., Abs. 178.)

[4]) Vergl. Lienhard und Gertrud, III. Teil, S. 199 ff.

[5]) Werke, 11. Bd. S. 29.

[6]) Methode, Werke, 18. Bd. S. 305.

[7]) „Die Art meines sittlichen [religiösen] Unterrichts ist meistens nicht Unterricht des Lehrers. Es soll teilnehmender Unterricht des Hausvaters, Ergreifung der immer vorfallenden Gelegenheiten, an denen ich mit ihnen und sie mit mir Anteil nehmen, sein.“ Bruchstück aus der Geschichte der niedrigsten Menschheit, 8. Bd. S. 299.

[8]) „Die Liebe, aus der die Sittlichkeit sich in und durch das Leben beim Kinde entfaltet . . . An die Unschuld, 12. Bd. S. 228. Vergl unten S. 285.

[9]) P. Brief über s. Auf. in Stans, 11. Bd. S. 32.

[10]) „. . . Wenn du dem Armen hilfst, dass er wie ein Mensch leben kann, so zeigst du ihm Gott, und wenn du das Waislein erziehest, d. i. wie wenn es einen Vater hätte, so lehrst du es den Vater im Himmel kennen . . .“ Lienhard und Gertrud, III. Teil S. 272.

Auf die täglichen Anschauungen, Erfahrungen und Umgebungen der Kinder gründen sich auch die „Vorstellungen und Begriffe von Recht und Pflicht“[1]) und wie die Gefühle jeder Tugend gebildet werden, zeigt Pestalozzi in Lienhard und Gertrud und im Waisenhause in Stans.[2])

Die Gefühle, deren „allmähliche Entfaltung zur Anerkennung und Verehrung des *sittlichen Gesetzes*“[3]) führt, sind demnach Objekt[4]) der sittlichen Bildung; der letztern selbst liegt die Erfahrung[5]) zu Grunde. Dieselbe ist durch das Verhältnis des Kindes zur Mutter Anschauungsstufe,[6]) andererseits zugleich Mittel, die von dieser Anschauung geweckten Gefühle der innern Natur durch sittliche Uebungen zu „tugendhaften Fertigkeiten“ emporzubilden. Pestalozzi findet es „unbegreiflich, dass die Menschheit sich nicht dahin erhebe, *eine lückenlose Stufenfolge aller Entwicklungsmittel* meines Geistes und meiner *Gefühle* zu eröffnen“,[7]) deren erstes Gesetz gebiete: „der *erste* Unterricht des Kindes sei nie die Sache des *Kopfes,* er sei nie die Sache der *Vernunft* — er sei ewig die Sache der *Sinne,*[8]) er

---

[1]) P. Brief über s. Auf. in Stans, 11. Bd. S. 34.

[2]) ib. S. 30.

[3]) Wie Gertrud, S. 148 (Seyff. S. 290).

[4]) ib. S. 146 ff (Seyff. S. 288 ff).

[5]) ib. S. 147 (Seyff. S. 289 ff). Vergl. P. Brief über s. Auf. in Stans, S. 39.

[6]) Siehe S. 53, S. 67 ff.

[7]) „Deren wesentlicher Zweck müsste dieser sein, die Vorteile des Unterrichts und seines Mechanismus auf die Erhaltung der sittlichen Vollkommenheit zu bauen, die Selbstsucht der Vernunft durch die Erhaltung der Reinheit des Herzens vor den Verirrungen ihres einseitigen Verderbens zu bewahren, und überall die sinnlichen Eindrücke meiner Ueberzeugung, meine Begierlichkeit meinem Wohlwollen, und mein Wohlwollen meinem berichtigten Willen *unterzuordnen.*“ Wie Gertrud, S. 148 (Seyff. S. 290 ff).

[8]) „Der Umfang des sinnlichen Fundamentes der Sittlichkeit geht über den Kreis der Gefühle von Liebe, Dank und Vertrauen hinaus. Die Gefühle für Ordnung, für Harmonie, für Schönheit und Ruhe sind sinnliche Fundamente der Sittlichkeit, und auch diese müssen in der Elementarbildung zur Sittlichkeit eben den Gesetzen unterworfen werden, denen alle sinnlichen Eindrücke — insofern sie Fundament der Bildung unseres Geschlechts sein sollen — unterworfen werden müssen. Jede Lehre

sei ewig die Sache des Herzens, die Sache der Mütter.“ [1]) Dieser Stufe der Sinnes- und Gefühlsanschauungen folgt durch den Prozess der steten „Unterordnung des Vollendeten unter das zu Vollendende“ die Urteils- und Vernunftsstufe, welche durch das zweite Gesetz ausgedrückt wird: „Der menschliche Unterricht gehe *nur langsam* von der Uebung der Sinne zur Uebung des *Urteils,* er bleibe *lange* die Sache des *Herzens,* ehe er an die Sache der *Vernunft,* er bleibe lange die Sache des *Weibes,* ehe er die Sache des Mannes zu werden beginnt.“ [2])

Pestalozzis *Methodologie* verbreitet sich über die *allgemeine Didaktik* in grösserem Rahmen als über die *spezielle.* Er wollte der Tendenz des 18. Jahrhunderts gemäss auch den Unterricht individualisieren; die *häusliche* Erziehung verdient den Vorzug vor der Schule,[3]) die Wohnstube ist die *„allgemeine Realschule der Menschheit.“* [4])

Für Pestalozzi beruht aller Volks- und Nationalsegen allein auf der Wiederherstellung, Würde und Kraft des häuslichen Lebens: [5]) „Daher bist du Vaterhaus, Grundlage aller reinen Naturbildung der Menschheit ..... Schule der Sitten und des Staats!“ [6]) Innerhalb der häuslichen Erziehung in der *Familie* ist es vor allem die *Mutter,* deren Handlungsweise die *Methode der Menschenbildung* entsprungen sei.[7])

---

von Schönheit, ... von Ordnung, ... von Seelenruhe, die nicht von einer Schönheit — Ordnung — Seelenruhe *sinnlich* und *anschaulich unterstützt wird,* ist als Elementarlehre für die sittliche Bildung verloren.“ Methode a, a. O., Morf II, S. 159 ff.

[1]) Wie Gertrud, S. 149 (Seyff. S. 291).

[2]) ib. S. 149 (Seyff. S. 291).

[3]) Christoph und Else, Werke, 6. Bd. 14. Abendstunde. Vergl. P. Brief über s. Auf. in Stans, 11. Bd. S. 20: Die öffentliche Erziehung hat nur durch die Nachahmung der häuslichen Erziehung für das Menschengeschlecht einen Wert.

[4]) Vorrede zu Christoph und Else, 1. Satz.

[5]) An die Unschuld, 12. Bd. S. 238.

[6]) Abendstunde, Abs. 63 ff (Seyff. ib.). Vergl. Schweizerblatt, Von der Erziehung, 2. Stück, 17. Bd. S. 286 und 3. Stück, S. 291. Methode a. a. O., Morf II, S. 137 ff, ferner Morf III, S. 123. An die Unschuld, 12. Bd. S. 55, 225 ff, 229, 232 ff, 239 ff, 250 ff, 262, 264 etc. Geburtstagsrede 1818, 13. Bd. Schwanengesang, S. 104, 177, 249 ff.

[7]) P. Einleitung zu: ABC der mathematischen Anschauung für Mütter etc. Morf IV. S. 94. Vergl. Meine Erziehungszwecke etc., 17 Bd

Ausser den bisher dargestellten, Unterricht und Zucht fördernden *Unterrichts- und Erziehungsfaktoren,* kommen für Pestalozzis Pädagogik noch weitere in Betracht. Er bezeichnet den Grundsatz: *„Das Leben bildet“,* für die sittliche, geistige und physische Bildung als den grossen Fundamentalgrundsatz.[1]) — Schon Niederer nannte neben der sinnlichen Anschauung und der geistigen Erzeugung die *Selbstthätigkeit* und das Handeln auf die äussere Natur als Anfangs- und Mittelpunkt aller Unterrichts- und Bildungsmittel der Anstalt und Methode Pestalozzis.[2]) In Lienhard und Gertrud erzieht Gertrud ihre Kinder zur Selbstthätigkeit, die übrigens auch bei der socialen Restauration der Gemeinde Bonnal in grösserem Umfange zur Geltung kommt.

Pestalozzis Schule auf dem Neuhofe war eine Industrieschule mit Verbindung von Erziehung und Beschäftigung[3]) und das *„Zugleich-Lernen und Arbeiten“* blieb ihm stets eine besondere Angelegenheit.[4]) In Beziehung stehend zu diesen Bestrebungen kam Pestalozzi auch ungefähr gleichzeitig mit Bell und Lancaster, aber unabhängig von ihnen auf den sogenannten *wechselseitigen Unterricht* (Enseignement mutuel).[5])

Pestalozzis methodologische Ausführungen weisen keine hodegetische Darstellung für *Zucht* und *Disziplin* in systematischer Hinsicht auf. Im Bericht von Stans[6]) spricht er von der

---

S. 81 ff — Das Bild der grossen Mutter, die über der Erde brütet (die Sonne Gottes) ist das Bild der Gertrud und eines jeden Weibes, das seine Wohnstube zum Heiligtume Gottes erhebt und ob Mann und Kindern den Himmel verdient. L. und G., II. Teil, S. 309 ff. Vergl. J. Niederer, P. Erziehungsunternehmung a. a. O. I., S. 108 ff.

[1]) Schwanengesang, S. 39 ff.

[2]) P. Erziehungsunternehmung I, S. 151 ff.

[3]) Vergl. P. Briefe über die Erziehung der armen Landjugend, 8. Bd. S. 265.

[4]) Vergl. L. und G. IV. Teil, Kap. 72. P. Brief über s. Auf. in Stans, 11. Bd. S. 41. Wie Gertrud, S. 20 (Seyff. S. 119) — [Idee der Elementarbildung, 17. Bd. S. 298].

[5]) Vergl. P. Brief über s. Auf. in Stans, S. 46. Wie Gertrud, S. 7 (Seyff. S. 100). Pestalozzi an Stapfer, Morf II, S. 136. P. Selbstschilderung, 18. Bd. S. 252. Ein Wort über den Zustand meiner pädagogischen Bestrebungen, 13. Bd. S. 303. Meine Lebensschicksale, 15. Bd. S. 123 ff. Vergl. ferner Gertruds Kinder in L. und G. Schwanengesang, S. 227.

[6]) 11. Bd. S. 32 ff.

Anwendung körperlicher Züchtigungen, welche nur bei „glücklichen Kindern und in glücklichen Lagen" entbehrt werden könne; Vater- und Mutterstrafen erzielen bessere Wirkung als Schulstrafen.

„Pestalozzis *socialpädagogische* Ideen zeigen sich schon in seinen frühesten Schriften, u. a. in seiner Abhandlung über die (Basler Preisfrage der) Aufwandgesetze [1]) und über Gesetzgebung und Kindermord, in welcher er die Hervorhebung der niedersten Stände aus Lagen und Verhältnissen, die die reine Entfaltung der höhern Kräfte der Menschennatur unmöglich machen, als unumgängliches Bedürfnis der Nationalwürde aller Stände postuliert.[2]) Als Abgeordneter bei der Konsulta empfiehlt er für die Mediationsakte der Schweiz die Aufnahme der allgemeinen Volksbildung in die Verfassung.[3]) Indessen geht seine Staatspädagogik keineswegs so weit, um die Schule (wie auch Kirche und Armenwesen) dem Staate vollständig zu überlassen, da sie „Sache der Individuen" sei.[4]) Die Gesetzgebung hat ihr Augenmerk auf eine zweckmässige *Volksbildung* zu richten, die sich in Elementar-, Berufs- und sittliche Bildung teilt. Für die Berufsbildung schwebten Pestalozzi landwirtschaftliche, merkantile und technische Anstalten vor.[5]) Der Intervention des Staates bedarf die Schule zum Einschreiten gegen die Väter zum Schutze der verwahrlosten Jugend;[6]) der Staat fängt auch „seinen gesetzgeberischen Einfluss gegen den Kindermord schon bei den ersten Stufen des menschlichen Alters an." [7])

Pestalozzi unternahm bei seinen Untersuchungen über Grundlegung der Pädagogik auch *geschichtsphilosophische* Betrach-

---

[1]) „Inwiefern ist es schicklich, dem Aufwande der Bürger in einem kleinen Freistaate [Basel], dessen Wohlfahrt auf die Handelsschaft gegründet ist, Schranken zu setzen? Werke, 5. Bd. S. 310.

[2]) Gesetzgebung und Kindermord, Werke, 8. Bd. S. 7.

[3]) Morf II, S. 143 ff.

[4]) An die Unschuld, 12. Bd. S. 137, 153.

[5]) Ansichten über die Gegenstände, auf welche die Gesetzgebung Helvetiens ihr Augenmerk vorzüglich zu richten hat. 1802, 10. Bd. S. 330, 334.

[6]) Vergl. L. und G. III. Teil, S. 73.

[7]) Ueber Gesetzgebung und Kindermord, 8. Bd. S. 154.

tungen. Er legte dieselben der Hauptsache nach in seinen „Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts“ dar.[1])

Wie Rousseau ging Pestalozzi von der Hypothese eines Naturstandes der Menschen aus. Der Gang der Natur führt das Menschengeschlecht von diesem hypothetischen Stande, dem *tierischen* zum *gesellschaftlichen* und [wie bei Iselin, siehe oben S. 25] zum *sittlichen* Zustande. Damit untersuchte er die Parallele des psychologischen Ganges des Individuums mit der Entwicklung des Menschengeschlechts.[2]) So zeigte sich auch bei ihm die Idee der Analogie zwischen der individuellen und generellen menschlichen Entwicklung[3]) mit besonderer Hervorhebung der kongenialen Bedeutung für die Sprache.

Pestalozzis *Religionsphilosophie* gestaltet sich teilweise zu einer Psychologie des Glaubens. Liebe und Glaube sind angeborne Kräfte,[4]) welche durch Uebung und Bildung entwickelt werden; sie erlangen ihren Wert durch die funktionelle Entwicklung derselben: „Es versteht sich von selbst, die Religion bildet an sich keinen Kaufmann, keinen Gewerbsmann, keinen Gelehrten und keinen Künstler. Aber sie vollendet, was sie nicht gibt; sie heiligt, was sie nicht erschafft, und segnet, was sie nicht lehrt. Sie begründet, entfaltet und sichert die Gemütsstimmung, die den Stand des Kaufmannes und jeden andern Stand im Innern seines Wesens erhebt, heiligt, reinigt und wahrhaft menschlich macht.“[5]) — Die „Gottesverehrung“ erschliesst sich aus sinnlich-menschlichen Verhältnissen.[6]) Daher erscheint

---

[1]) Ein „Werk, an radikaler Schärfe Rousseau mindestens gleich, an Höhe der Auffassung, an Abstraktionskraft, an philosophischem Blick über ihn.“ P. Natorp a. a. O., S. 8. — Herder bezeichnet in seiner Rezension die Nachforschungen als „die Geburt des deutschen philosophischen Genius.“ Herders Werke zur Philosophie und Geschichte, Cotta, 13. Bd. S. 340 ff.

[2]) Nachforschungen, S. 7, 208.

[3]) Wie bei Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Comte; Lessing, Herder, Göthe und Schiller; Clemens von Alexandrien, Augustin, Schleiermacher, Huxley, Spencer; Rousseau, Fröbel, Diesterweg, Herbart, Ziller u. A. — W. Rein, Pädagogik im Grundriss, S. 87.

[4]) An die Unschuld, 12. Bd. S. 228 ff. Abendstunde, Abs. 80 ff (Seyff. Abs. 77 ff).

[5]) Schwanengesang, S. 165.

[6]) Siehe oben S. 64.

ihm Gott als „die nächste Beziehung der Menschheit.“ [1]) Wie die Gefühlsphilosophen, bedarf er nicht eigentlich der Gottesbeweise: „ich kenne keinen andern Gott als den Gott meines Herzens und fühle mich nur im Glauben an den Gott meines Herzens ein Mensch; der Gott meines Hirns ist ein Hirngespinst, ein Götze, ich verderbe mich in seiner Anbetung.“ [2]) Dennoch finden sich — zur Unterstützung — Anlehnungen an den ontologischen Beweis Gottes, anthropologisch begründet, [3]) ebenso an den teleologischen (physiko-theologischen) Beweis [4]) und an den moralischen Beweis [5]) für das Dasein Gottes. [6]) — Der empirische Ausgangspunkt für die Gottesverehrung führt Pestalozzi zum Postulate der Unsterblichkeit: „Gott ist Vater der Menschheit (— Mensch, Kind der Gottheit: das ist der reine Vorwurf des Glaubens —), Kinder Gottes sind unsterblich.“ [7]) — Seine Rechtfertigung des Uebels in der Welt [8]) erinnert in naiverer Weise an Leibnizens Theodicee.

Pestalozzi wird nicht müde — wie Baco gegen die idola theatri und idola fori — immer und immer wieder gegen den Aberglauben und die religiösen Vorurteile zu kämpfen [9]) und denselben durch Unterricht entgegenzuarbeiten. Er legt keinen Wert auf Bekenntnis, Form und Worte der Religion, sondern nur auf ihr Wesen und ihre Sache; [10]) er bekämpft den Konfessionalismus; er ist weder Anhänger des Pietismus des 18. Jahrhunderts, noch der Orthodoxie, noch des Rationalismus; [11]) noch weniger hält er sich an den Deismus, selbst nicht in der Form

---

[1]) Abendstunde, Abs. 73 (Seyff. Abs. 70). Vergl. oben S. 66.

[2]) Wie Gertrud, S. 153 (Seyff. S. 297).

[3]) ib. S. 154 (Seyff. S. 298).

[4]) Fabel von der besten Welt, 9. Bd.

[5]) Vergl. Kants Kritis der praktischen Vernunft, Ausg. von Karl Kehrbach, Recl. S. 149 ff.

[6]) Methode, Morf II, S. 160.

[7]) Abendstunde, Abs. 97, 103 (Seyff. Abs. 94, 100). Vergl. L. und G. II. Teil S. 378 ff, IV. Teil S. 354.

[8]) ib. I. Teil, S. 51, 106.

[9]) ib. I. Teil, Kap. 87.

[10]) Vergl. Christ. und Else, 6. Bd. S. 303ff.

[11]) Debes, Das Christentum Pestalozzis, S. 60.

des Freidenkers John Toland mit dessen esoterischer und exoterischer Religionslehre d. i. einer Vernunftreligion für den Gebildeten und einer positiven Religion für die grosse Masse. [1]) Den Atheisten will er einen Hieb durch die Markstein-Scene geben; [2]) andererseits „alles thun, den Geist der Abgötterei und eines gefährdvollen Einflusses der Geistlichkeit auf die Kopfbildung des Volkes und reine bürgerliche Sicherheit und Rechte zu hindern.“ [3]) Ebenso sehr gegen die extremen Richtungen der „Herzens- wie Verstandespest“ [4]) auftretend, will er „keinen Teil haben an allem Streit der Menschen über ihre Meinungen; [5]) denn die am meisten über Religion zanken, haben immer wenig Religion.“ [6]) Wenn die Geistlichen „Volksmänner“ wären und dazu gebildet würden, [7]) gäbe es weniger „Schwärmerei“ und „kein sich unter das Joch der Abgötterei schmiegender Aberglauben.“ [8]) Die rechten Pfarrer — „die das Volk nicht den Sternen, sondern der Menschlichkeit näher bringen sollten“ [9]) — könnten durch ihre Pflichterfüllung in dem „Gottesdienst des Lebens“ [10]) zum Glück und Segen des Hauses dienen; denn „der Weg zum Himmel ist die Erfüllung der Pflichten der Erde.“ [11])

---

[1]) Windelband I, S. 275.

[2]) L. und G., I. Teil, Kap. 46.

[3]) L. und G., IV. Teil, S. 511.

[4]) Siehe oben S. 39.

[5]) L. und G., Vorrede 1781, I. Teil, S. VI. — „Jede religiöse Ansicht ist nur eine tote Schale des innern Wesens der Religion, des wahren Glaubens.“ Fabeln, 16. Bd. S. 143.

[6]) Christ. und Else, 6. Bd. S. 88. — „Die Verschiedenheiten der menschlichen Meinungen über Religionssachen ist nicht eine Verschiedenheit über das Wesen der Religion, sondern nur über ihre Schale; und es ist ein grosses Unglück, dass Menschen sich über diese Schale ereifern und einander darüber verdammen.“ ib. S. 86.

[7]) Siehe oben S. 14.

[8]) L. und G., IV. Teil, S. 511. Vergl. ib. I. Teil, S. 81, 405 etc. wo Leute, wie der Ehegaumer Hartknopf, der Kriecher, die Barbel und Kienastin etc. als „Meinungen — Narren, Heuchler und Maulchristen“ bezeichnet werden.

[9]) Christ. und Else, 6. Bd. S. 321.

[10]) L. u. G. IV. Teil S. 512.

[11]) Chr. u. Else, 6. Bd. S. 217. Vergl. L. und G., III. Teil, Kap. 64; IV. Teil Kap. 71 und in positiver Weise, IV. Teil, Kap. 60 und 61. — Schweizerblatt, 7. Bd. S. 293. Fabeln: Leonor, Matthias, Selmar und Nilson, vier Geistliche, 9. d. S. 231 ff. Nachforschungen, S. 193—202.

Differenzierte Pestalozzi in der Religion bis zum individuellen Endpunkte, so konnte er von ihr in Bezug auf ihr Verhältnis zum Staate nicht — wie Hobbes — die Auffassung eines Polizeimittels haben. Immerhin wendete er sie praktisch in seinem Civilprozessverfahren an.[1]) — Toleranter als Rousseau wollte er von einer Staatsreligion nichts wissen, als welche die Religion Betrug sei.[2])

Pestalozzis religiös-praktischer Standpunkt der 90-er Jahre — „die Herrschaft der Vernunft über die Sinne" [3]) — wendete sich im spätern Alter einer tiefen Religiosität zu, wie sie vor allem in den „Reden an mein Haus" zum Ausdruck kommt.

Pestalozzis **Ethik** ist wie bei Kant und Fichte *Pflichten*lehre, jedoch nicht in so rigoroser Form, wie namentlich Kants Moralphilosophie. Die Pflicht ist ihm sein „höchstes Gut." [4]) Er „fordert absolut die Anerkennung der Pflicht, diesen Mittelpunkt der Menschlichkeit in allen unsern Kräften, diesen Willen der Menschennatur durch Glauben und Liebe zur Selbstsuchtlosigkeit, zur Hingebungs- und Aufopferungskraft für die Wahrheit und das Recht, für die Wahrheit Gottes und das Recht unserer Brüder zu erheben." [5]) Damit wird einerseits eine anthropologische Begründung, andererseits eine *teleologische* Bestimmung des Moralprinzips aufgestellt. Die teleologische Bestimmung des

---

[1]) Vergl. Arners Prozessform für sein niederes Gericht in Bonnal. L. und G., IV. Teil, Kap. 53.

[2]) Siehe oben S. 24.

[3]) „Ich halte das Christentum für nichts anderes, als für die reinste und edelste Modifikation der Lehre von der Erhebung des Geistes über das Fleisch, und diese Lehre für das grosse Geheimnis und das einzig mögliche Mittel, unsere Natur im Innersten ihres Wesens ihrer wahren Veredlung näher zu bringen, oder um mich deutlicher auszudrücken, durch innere Entwicklung der reinsten Gefühle der Liebe zur Herrschaft der Vernunft über die Sinne zu gelangen. Das glaube ich, sei das Wesen des Christentums; aber ich glaube nicht, dass viele Menschen ihrer Natur nach fähig seien, Christen zu werden." ... Brief P. an Nicolovius 1793 (A. Heussler a. a. O., S. 80 ff). Vergl. ferner P. Selbstschilderung, 18. Bd. S. 253 und seine Apotheosen auf Christus, 18. Bd. S. 284 ff. An die Unschuld, 12. Bd. S. 276 ff.

[4]) Wie Gertrud, S. 153 (Seyff. S. 297) — [Idee der Elementarbildung, 17. Bd. S. 260].

[5]) Geburtstagsrede 1818, 13. Bd. S. 192.

Prinzips der Ethik zeigt sich nicht in monistischer, sondern in pluralistischer Form. Der Zweck, welcher erreicht werden soll, umfasst nämlich das Streben nach Vollkommenheit [1]) — (Leibniz) —; metaphysisch-kosmologisch die Beförderung der Weltharmonie; [2]) die Seelenruhe; [3]) den socialen Trieb der Nächstenhilfe, das Wohl des Mitmenschen in der Gesellschaft; [4]) die Eudämonie [5]) und theologisch die Verheissung von Lohn und Strafe. [6]) Endlich findet sich neben der teleologischen noch eine *imperativische* Bestimmung des obersten Begriffs von Pestalozzis Sittenlehre; er erklärt in seiner Selbstschilderung (1802), dass er für seine Lebensaufgabe den Vorsatz hatte: „ich wills", den Glauben: „ich kanns" und ein Gefühl: „ich solls." [7]) Die Gefühlsempfindung wird durch den Willen gesetzgebend: „ich vervollkommne mich selbst, wenn ich mir das, was ich soll, zum Gesetz dessen mache, was ich will." [8]) Dieses Sittengesetz — die „sittlichen Pflichten", die von Naturansprüchen befreite Sittlichkeit [9]) — setzt voraus, dass der Mensch die Fähigkeit habe, ihm nachzulesen, d. h. „die Sittlichkeit ruhet in ihrem Wesen ganz auf der *Freiheit meines Willens.*" [10]) Damit besteht zwischen dem *Indeterminismus* Pestalozzis und seinem Moralprinzip eine ähnliche Beziehung wie zwischen dem kategorischen Imperativ und der Willensfreiheit bei Kant: „Das Sittengesetz ist der Erkennt-

---

[1]) Erstes Gesetz deiner innern Veredlung: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist." Wie Gertrud, S. 152 (Seyff. S. 295 ff).

[2]) Zweites Gesetz deiner innern Veredlung: „dass der Mensch nicht um seiner selbst willen in der Welt sei, dass er sich selbst nur durch die Vollendung seiner Brüder vollende." ib. S. 152 (Seyff. S. 296).

[3]) Vergl. Abendstunde, Abs. 67 ff (Seyff. Abs. 52 ff).

[4]) Siehe oben S. 45, 63, 66. An die Unschuld, 12. Bd. S. 294, 312.

[5]) Das grösste Resultat aller Erfahrungen meines Lebens [im 36. Altersjahre] ist dieses, dass des Menschen *Glückseligkeit* von einer ausgebildeten Fähigkeit abhängt, verständig in den Verhältnissen und Geschäften, in welchen er steht, zu handeln." Schweizerblatt, 7. Bd. S. 247. Vergl. L. und G., I. Teil, Kap. 13 und III. Teil, Kap. 67.

[6]) Siehe oben Citat für die 11. Fussnote, S. 73.

[7]) 18. Bd., S. 253.

[8]) Nachforschungen, S. 132.

[9]) ib. S. 149.

[10]) ib. S. 212.

nisgrund der Freiheit und die Freiheit ist der Realgrund des Sittengesetzes.“[1])

Für Kant — der Todfeind des Eudämonismus — waren die Gefühle kein moralisches Agens; er rechnete sie bei seiner antithetischen Differenzierung zur Sinnlichkeit: „*Reine Vernunft* muss für sich allein praktisch sein, d. i. *ohne Voraussetzung irgend eines Gefühls,* mithin ohne Vorstellungen des Angenehmen oder Unangenehmen, als der Materie des Begehrungsvermögens, die jederzeit eine empirische Bedingung der Prinzipien ist, durch die blosse Form der praktischen Regel den Willen bestimmen können.“[2]) Diese Strenge war eine Einseitigkeit, welche seinen Subjektivismus vor etwas Höherem nicht beugen wollte: Liebe zu Freund, Familie, Vaterland etc. waren nichts Sittliches. Für Pestalozzis Moralphilosophie dagegen bildeten gerade die *Gefühle* wesentlich die sittlichen Motive, und da die teleologische Bestimmung seines Moralprinzips sich auch auf die socialen Verhältnisse erstreckte, erwies sich seine Pflichtenlehre auch als **Socialethik** sehr fruchtbar.[3])

Die Andeutung über das „Schönheitsgefühl“ lässt den Schluss zu, dass Pestalozzis **Aesthetik,** im Gegensatz zum ästhetischen Individualismus seiner Zeit, auf den *Formalismus* hinweist. Dieser Standpunkt steht in Uebereinstimmung einerseits mit dem Wesen seiner Stammbegriffe und vor allem der Bedeutung, welche er der *Form* derselben beimisst, andererseits mit den Anfängen der Alexander Baumgarten'schen Aesthetik als „nachgeborne Schwester der Logik“ (Lotze), mit welcher er durch das philosophische Milieu Zürichs bekannt worden war.[4])

---

[1]) Vergl. ib S. 149, 158, 165, 203, 212. — P. Selbstschilderung, 18. Bd. S. 250. Methode, Morf II, S. 161. Fabel von der Wage und dem Trottbaum, 9. Bd. S. 62. Geburtstagsrede 1818, S. 176, 179 [Idee der Elementarbildung, 17. Bd. S. 216].

[2]) Kants Kritik der praktischen Vernunft, a. a. O. S. 28.

[3]) Vergl. oben S. 75. Schweizerblatt, 7. Bd. S. 64.

[4]) Vergl. Methode, 18. Bd. S. 296 ff, 301. Grundzüge meiner Methode, Morf II, S. 138. Wie Gertrud, S. 49, 66 (Seyff. S. 155, 176 ff). Brief Niederers an P. vom 20. Mai 1802, Morf II, S. 97. [Die Definition der ästhetischen Bildung in der Idee der Elementarbildung, 17. Bd. S: 197 und S. 273 halte ich für eine Zuthat Niederers] — Vergl. ferner P. nach der Schilderung Niederers in der allg. Monatsschrift für Erziehung und Unterricht, Aachen 1828/29, Abdruck von O. Hunziker, Pestalozzi-Blätter I, 1880, S. 20 ff. Melchers, Die pädagogischen Grundgedanken in P. L. und G., S. 20. Th. Wiget, S. 5.

Pestalozzi bekundete neben der Pädagogik das grösste Interesse für Fragen der **Politik** (Gesetzgebungs- und Verwaltungspolitik), der **Rechtswissenschaft** (Strafrecht, Staatsrecht, Rechtsphilosophie) und der **Sociologie**. War schon von Hume und Ad. Smith der Schwerpunkt der Ethik und Politik in den Begriff der Gesellschaft verlegt worden und träumte man im Aufklärungszeitalter Ideale von moralischen und politischen Verhältnissen, die zur Glückseligkeit führen sollten, so kam für Pestalozzi noch der Umstand hinzu, dass er anfänglich Jurisprudenz studiert hatte, wodurch — dem Zeitalter entsprechend — sein Interesse für Naturrecht, Rechtsphilosophie und Teleologie des Staates erklärlich wird. — Er emanzipiert sich noch nicht völlig — wie der grosse Historiker Hume — von der Vertragstheorie.[1]) Ursprünglich liege vom gesellschaftlichen Vertrag in uns selbst nichts, als eine Kraft zu empfinden, dass in der Natur kein solcher Vertrag sei, dass wir aber eine Kraft besitzen, einen solchen durch unsern Willen in die Natur hineinzubringen.[2]) Dem Gange der psychologischen (teilweise historischen) Entwicklung entsprechend, fühle sich der Mensch auf eine dreifache Art in der Welt: 1. als Werk der Natur (physische Kraft, Tier- — Kinderzustand), 2. als Werk seines Geschlechts, der Welt (gesellschaftliche Kraft, Geschicklichkeit — Lehrlingsjahre), 3. als Werk seiner selbst (sittliche Kraft, Tugend — Männeralter).[3]) Diese drei Zustände bedingen eine verschiedene Vorstellung von Wahrheit und Recht: eine tierische, gesellschaftliche und sittliche.[4]) Der Begriff eines reinen *Naturrechtes*[5]) sei eine Täuschung; im unentwickelten, tierischen Menschen liege davon nichts als der Trieb zur Selbsterhaltung.[6]) (Beispiele: „das Faustrecht, der Macchiavellism, die willkürliche Gewalt, der Sansculottism und der Terrorism.“)[7]) Auf der Bekämpfung des Egoismus im ge-

[1]) Ueber die Vertragstheorie vergl. neuerdings Ludw. Stein, a. a. O., S. 143, 229, 268, 369, 454, 461, 471.

[2]) Nachforschungen, S. 94. Vergl. ib. S. 28, 156.

[3]) ib. S. 154 ff, 157 ff, 211.

[4]) ib. S. 156.

[5]) Dasselbe wird von Ludw. Stein auf die Stoa zurückgeführt, vergl. a. a. O., S. 226 ff.

[6]) Nachforschungen, S. 92.

[7]) ib. S. 203, S. 182.

sellschaftlichen Zustande — letzterer eine blosse Modifikation des Naturstandes,[1]) eine Fortsetzung des bellum omnium contra omnes[2]) — beruhen die gesetzlichen Einrichtungen und in der Uebereinstimmung der letztern mit dem gesellschaftlichen Zweck[3]) liege das Wesen des gesellschaftlichen Rechts.[4]) — Als wirkliches Recht gilt Pestalozzi das *sittliche* Recht, welches er indeterministisch begründet.[5]) Entsprechend seinen drei Vorstellungen des Rechts geht er von der Annahme einer *tierischen (Naturfreiheit),*[6]) *bürgerlichen*[7]) *und sittlichen*[8]) *Freiheit aus.*[9])

Wenn nach der Vertragstheorie von Thomas Hobbes die Uebertragung der individuellen Macht und Freiheit auf einen Einzelwillen unwiderruflich war, so lässt Pestalozzi die Auflehnung gegen die Staatsgewalt „im Fall der Not“ zu;[10]) denn er betrachtet die „Anarchie als eine tausendfache Verstärkung aller obrigkeitlichen Verirrungen durch die Uebertragung ihres Unsinns ans Volk,[11]) ein keiner anhaltender Dauer fähiger Zu-

---

[1]) ib. S. 203.

[2]) ib. S. 100.

[3]) Der Zweck der gesellschaftlichen Vereinigung ist offenbar Verbesserung und nicht Verschlimmerung des Naturzustandes.“ An die Unschuld, 12. Bd. S. 121.

[4]) ib. S. 28. — „Das gesellschaftliche Recht ist in seinem Wesen ein Gefühl meiner gesellschaftlichen Bedürfnisse und meiner gesellschaftlichen Kraft, selbige befriedigen zu können.“ Nachforschungen, S. 172, 164 ff.

[5]) Der freie, menschliche Wille, d. i.: die Kraft meiner innern Natur, mich durch eigenes Streben von dem Irrtum und dem Unrecht meiner tierischen Natur los zu machen, ist also für den Menschen die einzige Quelle seiner wirklichen Wahrheit und seines wirklichen Rechts. ib. S. 203.

[6]) auf dem Bedürfnis meiner Selbständigkeit im Naturstand beruhend. ib S. 33.

[7]) d. i. Ersatz der Naturfreiheit, also Besitz gesellschaftlicher Selbständigkeit — bedingt durch das gesetzliche Recht. ib. S. 33, 9.

[8]) auf dem freien Willen beruhend. Vergl. oben S. 75.

[9]) ib. S. 182. Vergl. Ueber die Ursachen der französischen Revolution, 16. Bd. S. 352, 356, 365.

[10]) ib. S. 36 ff. Vergl. Christ. und Else, 6. Bd., 9. Abendstunde. Ueber Zürcher Zustände und Verhältnisse Zehnder-Stadlin, S. 782 ff.

[11]) Ueber die Ursachen der französischen Revolution, 16. Bd. S. 348, 326.

stand, oft die Geburtsstunde einer bessern Ordnung der Dinge.“ [1]) Pestalozzis Rechtfertigung des *Eigentums* ist nicht die traditionelle,[2]) sondern — ähnlich wie bei Hobbes und Montesquieu auf utilitarischer Basis [3]) — die *teleologische* Begründung: „Das Volk muss wissen, dass das Eigentum nicht durch sich selbst,[4]) sondern nur um seines Zweckes [5]) willen heilig ist.“ [6]) — In den *erbrechtlichen* Bestimmungen der Gesetzgebung Arners schreibt Pestalozzi die amtlich anzuregende *Inventarisation* vor.[7]) Dieselbe Gesetzgebung stellt, um „Streit und Prozess vorzubeugen“, Elemente eines *(ruralen) Rechts der Schuldverhältnisse* auf.[8]) — Das *Staatsrecht* bezeichnet er — „seinem Wesen nach ohne Sittlichkeit“ — als Ursache der bürgerlichen Ordnung.[9]) Das *Völkerrecht* lässt er durch das „Volksrecht“ und letzteres durch das Menschenrecht bedingt sein.[10]) — Die Trennung der Gewalten anerkennend, beschäftigt sich Pestalozzi neben der legislativen namentlich mit der richterlichen, weniger mit der Exekutivgewalt. Letzterer Umstand zeigte sich auch im Ausbau seiner Pädagogik; er gestand seine „Regierungsunfähigkeit“ [11]) (in technischer Beziehung) für seine

---

[1]) „Ich sah die ganze Revolution von ihrem Ursprung an für eine einfache Folge der verwahrlosten Menschennatur an.“ P. Brief über s. Auf. in Stans, 11. Bd. S. 15. Vergl. Nachforschungen, S. 182.

[2]) „Eine ursprüngliche Rechtsmässigkeit des Besitzstandes . . . vermag ich mir nicht zu denken: ib. S. 13. „Dem Werk der *Natur* unterliegend ist es Pandorens Büchse, aus der alle Uebel der Erde entsprungen.“ ib. S. 172, 42. Eigentum und Besitzstand sind die Grundsäule des gesellschaftlichen Zustandes. (ib. S. 172) — sie sind geheiliget, weil wir gesellschaftlich vereiniget sind — und wir sind gesellschaftlich vereiniget, weil der Besitzstand geheiliget ist.“ ib. S. 13. Vergl. ib. S. 32.

[3]) Ludw. Stein, a. a. O., S. 565.

[4]) Vergl. Geburtstagsrede 1818, 13. Bd. S. 386.

[5]) d. i. zur Selbstveredlung und Beglückung Anderer. Nachforschungen, S. 172.

[6]) Ueber den Zehnten, 10. Bd. S. 254. — Damit stimmt P. mit der neuesten Eigentumstheorie überein, wie sie von *Ludwig Stein* (a. a. O. S. 565) aufgestellt wird, indem letzterer für die Aufrechterhaltung des Privateigentums den Gesichtspunkt der *Zweckmässigkeit* in den Vordergrund stellt.

[7]) L. und G., IV. Teil, Kap. 52. S. 469 ff.

[8]) ib. S. 462–469.

[9]) Nachforschungen, S. 190.

[10]) An die Unschuld, 12. Bd. S. 61.

[11]) Schwanengesang, S. 232.

Anstalten selbst zu.[1]) Eine versöhnliche Natur — Harmonie wird bei ihm zu einer Art Schlagwort — überall den Menschen suchend, war er bestrebt, auch die Kinder der Bettler zu „humanisieren"; deshalb zeigt er eine unermüdliche Hingebung für die Verbesserung des Loses der Armen und für eine humane Behandlung der Gefangenen. Wie hundert Jahre vor ihm Chr. Thomasius die Hexenprozesse und die Folter bekämpfte, tritt Pestalozzi ein für *Aufhebung der Leibeigenschaft*, der *Hörigkeit*, der *entehrenden Strafen*, — „ein Blendwerk der öffentlichen Gerechtigkeit",[2]) — für *Abschaffung der Todesstrafe*, besonders des Galgens;[3]) denn Verbrechen werden vermindert, wenn der Gefahr der Ansteckung vorgebeugt werde und sie nehmen „in demselben Masse ab, als die Leute sparen gelernt."[4]) „*Arners Gutachten über Criminalgesetzgebung*" betrachtet das „Widrige der Gefängnisse und die Furcht vor körperlichen Leiden als ein zwar unglückliches, aber im ganzen unserer Lage und Umstände ein für die öffentliche Sicherheit notwendiges Bedürfnis unserer Criminal-Untersuchungen."[5]) Die Verbrecher sollten nicht ungebessert wieder frei gelassen werden, man sollte den „Quellen" ihres Verbrechens nachspüren und die Verbrecher sollten wieder „zu den öffentlichen Ehren ihres Standes" erzogen werden:[6]) „Gefängnis, Zucht- und Arbeitshaus ist nichts Anderes und soll nichts Anderes sein als rückführende Schule des verirrten Menschen."[7]) Hatte das Strafrecht im Zeitalter Pestalozzis noch nicht den *positiven* Charakter der Neuzeit — man bezeichnet jenes als „*philosophisches Strafrecht*" — so näherte sich Pestalozzi durch seine *kriminalpolitischen* Betrachtungen gerade in dem Punkte — der Humanität — den Grundsätzen des heutigen Strafrechts, durch welchen es in besondern Gegensatz zum frühern Strafrecht tritt. Pestalozzi — seinem Zeitalter ein Jahrhundert

---

[1]) Vergl. Morf I, S. 235.

[2]) Werke, 8. Bd. S. 177.

[3]) L. und G., IV. Teil, Kap. 63. Werke, 7. Bd. S. 185, 8. Bd. S. 7, 27, 225 ff. „Hoffnung der Erlösung muss bei allen Gefangenen die Grundtriebe der Ehre, der Selbstliebe und der Menschenliebe wieder entwickeln." Schweizerblatt, 7. Bd. S. 184.

[4]) L. und G., IV. Teil, S. 536.

[5]) Schweizerblatt, 7. Bd. S. 166.

[6]) ib. S. 184.

[7]) ib. S. 187.

vorauseilend — stand weniger auf dem Standpunkt der *absoluten*, als vielmehr der *relativen* Strafrechtstheorien; seine strafrechtlichen Betrachtungen verraten schon eine kleine Annäherung an die heutige *sociologische* Schule; nicht allein *das* Verbrechen als solches, sondern auch *der* Verbrecher, dessen Milieu, müssen beurteilt werden.

Arners „*Prozessform für sein niederes Gericht in Bonnal*“ enthält ein *elementares Civilprozessverfahren* — schiedsrichterliche Entscheidungen — mit Zuhülfenahme religiöser Feierlichkeiten [1]) (— deren Vorgang an die legis actio sacramento der litis contestatio im jus civile erinnert —).

Um zu einer zweckmässigen Justizpflege zu gelangen, sollte ein *Central-Justizhof* errichtet werden zur Berufung gefällter Urteile und um den untersten Gerichtsstellen allgemeine Weisungen zu geben.[2])

Pestalozzi beschäftigte sich besonders auch mit **nationalökonomischen** Fragen.[3]) Er fordert u. a. einen öffentlichen Lehrstuhl über die Wissenschaft der Volksführung.[4]) — Den „Aufwand“ will er nicht, wie es noch im Zeitalter des aufgeklärten Despotismus — im Polizei-, im „Nachtwächterstaat“ — geschah, durch Sittenmandate bekämpfen, sondern durch Volksbildung.[5]) Auf letztere basiert er auch die Vorkehrungen gegen die Unsittlichkeit[6]) und die Vorbeugung des Kindermordes.[7]) Für die Besserung der socialen Lage soll der Staat mitwirken. Seine Massregeln gegen den *Pauperismus* bestehen namentlich in der Fürsorge der Beschäftigung armer Gemeindeangehöriger am Kirchenbau in Bonnal,[8]) in der staatlichen Austeilung von Hülfsmitteln[9]) und in der Anlage von *Spar-*

[1]) L. u. G., IV. Teil, Kap. 58.

[2]) Siehe oben S. 24.

[3]) „Wollen wir P. den Pädagogen begreifen, dann müssen wir vor allem ihn als Socialpolitiker kennen lernen.“ F. Mann, die sociale Grundlage von P. Pädagogik, 1896. S. 3.

[4]) L. und G., IV. Teil. S. 547.

[5]) Werke, 8. Bd. S. 305.

[6]) Gesetzgebung wider den Geschlechtstrieb. L. und G., IV. Teil, Kap. 55.

[7]) Ueber Gesetzgebung und Kindermord. 8. Bd. S. 229.

[8]) Vergl. L. und G., I. Teil, 13.—15. Kap.

[9]) Vergl. L. und G., III. Teil, Kap. 24.

kassen.[1]) Sogar ein *Recht auf Arbeit* wird anerkannt; Arner „fand es wirklich billig, wenn die Gesellschaft jemand in ihrem Dienst zu etwas mache, dass er fast nichts mehr Anderes werden könne, so müsse sie ihn dann auch erhalten, wie er sei . . .“ [2]) Die eigentliche Armenversorgung aber erfolgt durch „die mit ihr so sinnig verbundene Volksbildung.“ [3])

Pestalozzis *Social-Gesetzgebung* umfasst 4 Hauptgesichtspunkte:[4]) 1. eine zweckmässige *Volksbildung,* 2. eine gute *Polizei-* und *Gerechtigkeitspflege,* 3. gute *Militäranstalten* und 4. ein zweckmässiges *Finanzsystem.*[5]) Die Regierung hat den grossen Endzweck der Gesetzgebung allem Volke aus allen Ständen sicher zu stellen.[6]) Er verlangt, dass das „Gesetz konstitutionell,[7]) demokratisch[8]) sein müsse“, er bekämpft die Aristokratie,[9]) die Stadt- und Zunftmonopole,[10]) die Stände- und

---

1) Vergl. L. und G., III. Teil, Kap. 25 ff.

2) ib. IV. Teil, S. 537.

3) Geburtstagsrede 1818, 13. Bd. S. 192.

4) Die Gesetzgebung muss von dem Grundsatze ausgehen, dass das Glück aller Staaten beruhe: 1. auf dem höchstmöglichen Ertrag unseres Grundes und Bodens und unserer Industrie. 2. auf einem hohen Grad von Vernunft, Menschenfreundlichkeit und Wohlwollen in der Benutzung und Anwendung dieses Ertrages. 3. auf einem ebenso hohen Grad innerer und äusserer Sicherheit des Besitzes und des Genusses.“ Gesetzgebung Helvetiens, 10. Bd. S. 329.

5) Ansichten über die Gegenstände, auf welche die Gesetzgebung Helvetiens ihr Augenmerk vorzüglich zu richten hat. 1802, 10. Bd. S. 330.

6) Werke, 7. Bd. S. 178.

„Die Regeln und Grundsätze der Gesetzgebung müssen aus der innern Natur unseres Wesens erforscht werden.“ 8. Bd. S. 147.

7) d. i. der „Vorzug, der bestimmt besteht in der gesetzlich eingelenkten und konstitutionell gesicherten Mässigung der *kollektiven* Ansprüche des Staates gegen die heiligsten Ansprüche der Individualexistenz der Bürger.“ An die Unschuld, 12 Bd. S 132

8) Ueber zürcherische Zustände und Verhältnisse, Zehnder-Stadlin. S. 786.

9) „Ich wünsche die Aristokratie bis auf die letzte Spur vertilgt“ — Ein Wort an die gesetzgebenden Räte Helvetiens 1798, 10 Bd S. 232. — P. erblickt die „Quelle aller Vorzüge und alles Regens“ seines Vaterlandes im schweizerischen „*Mittelstande.*“ An die Unschuld, 12 Bd. S. 98 ff, 290. Vergl. hiezu die Bedeutung des schweizerischen Mittelstandes bei Ludw Stein, a. a. O., S. 596.

10) Memorial über die Freiheit des Handels für die Landschaft Zürich. Zehnder-Stadlin, S. 765 ff. Vergl. ib. (oratio pro domo 1797) S. 789, ib. S. 791 ff.

Ortsprivilegien.[1]) In staatspolitischer Hinsicht ist Pestalozzi keineswegs Föderalist, sondern Unitarier: „Aeussere Einheit in der politischen Form der Verfassungen ist durchaus noch keine genugthuende Garantie für das innere Wesen einer wahren Staatseinheit.“ [2]) — Das zweckmässige Finanzsystem soll auf das „Fundament einer wahrhaft gleichen Belastung aller Staatsbürger“ gebaut sein.[3]) Der Zehnten soll abgeschafft werden; die Abgaben sind durch *Steuern* zu ersetzen.[4]) Als Uebergang von der alten Besteuerungsweise zur neuen schlägt er vor, „alle Gemeindegüter eigentümlich zu machen und einen Teil derselben als Staatsgut zu erklären.“ [5]) Pestalozzi zog sich durch sein Auftreten [6]) gegen den Zehnten heftige Feinde zu; Ehrenbürger Frankreichs und nachheriger Breslauer Ehrendoktor, wurde er von Landsleuten als „Robespierre“ gebrandmarkt.[7]) — Im Militärwesen verwirft Pestalozzi das Söldner- und Werbungswesen. — Als wichtige Teile der *Volkswirtschaft* betrachtet er den *Feldbau*, die *Industrie* und den *Handel*. Für den Feldbau empfiehlt er die *Parzellierung* des [kommunalen] Grundeigentums: [8]) „Die Verteilung der Gemeingüter, verbunden mit der

---

[1]) Ueber die Natur der im Zürichgebiet sich äussernden Volksbewegung, ib. S. 798 ff. Ansichten über Industrie, Erziehung und Politik. 13. Bd. S. 395. An die Unschuld, 12. Bd. S. 77 ff. 187 ff. Langenthaler Rede, 15. Bd. S. 161 ff. Morf II, S. 142 ff. —

Im Schweizerblatt schilderte P. u. a. in den „Scenen im Innern Frankreichs“, wie sich Adelige und Geistliche für die freien Amerikaner-Bürger begeisterten, dabei aber die eigenen Bauern wie Vieh behandelten. 7. Bd. S. 21 ff.

[2]) 12. Bd. S. 102. Vergl. ib. S. 77, 98 ff, 109, 125, 156, 187, 195, 250, 290, 295, Schwanengesang, S. 141.

[3]) Ueber den Zehnten, 10. Bd. S. 261, 259. Vergl. Gesetzgebung Helvetiens, 10. Bd. S. 364.

[4]) „Ein verständiges, gewerbsames Volk sollte . . . eigentliche und festgesetzte *Vermögenssteuern anbieten*, um sich von der Last unordentlicher, . . . störender Abgaben zu befreien.“ Christ. und Else, 6. Bd. 11. Abendstunde. Vergl. L. und G., III. Teil, Kap. 2 und 25, IV. Teil, Kap. 62.

[5]) Ueber den Zehnten, 10. Bd. S. 254. Vergl. ib. S. 239, 240, 255, 259.

[6]) Im Schweizerblatt geisselt P. auch die Verführung durch den Missbrauch des „Schuldenkaufs“. — 7. Bd. S. 82–128 (Kunigunde).

[7]) Vergl. O. Hunziker, Joh. Georg Müller in seinem Briefwechsel an Joh. von Müller (4. Okt. 1798), Schweiz. Lehrerzeitung 1891, S. 132 ff.

[8]) „Die Menschen können auf die Besorgung kleiner Grundstücke eine unendlich grössere Anstrengung verwenden, als es auf grosse Güter zu verwenden je möglich sein wird.“ Ueber den Zehnten, 10. Bd. S. 255.

Aufhebung aller Lehnlasten, müssen notwendig den Abtrag des Grund und Bodens, sowie den Kapitalwert aller Güter unbestimmbar erhöhen und sichern."[1]) — In der Industrie — für welche er die *Arbeitsteilung*[2]) einführt — und im Handel wendet sich Pestalozzi gegen die Monopole und Privilegien (siehe oben S. 82) und tritt für den Freihandel ein.[3]) In der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts wurde das Problem zu lösen versucht, wie es möglich sei, das individuelle Wohl mit demjenigen der Gesellschaft zu vereinigen. Für die Schweiz waren die Ephemeriden das Organ dieses nationalökonomischen Systems, der *Physiokratie,*[4]) welche für das wirtschaftliche Leben vom Staate nur die Beschützung des Eigentums und der individuellen Freiheit begehrte, im übrigen aber dem laisser-faire laisser-aller huldigte. Pestalozzi, dieser Strömung folgend, zeigt sich in seinen Ansichten über Industrie als Physiokrat,[5]) bekennt sich indessen nicht zur völligen *Gewerbefreiheit,* indem er dem Lande — gegenüber der Stadt — nicht volle Gleichheit, sondern nur weitgehende Konzessionen für Handel und Industrie gewähren will.[6])

In Lienhard und Gertrud finden sich Elemente einer *Verwaltungslehre*, indem Pestalozzi für die sociale Organisation der Bonnaler Gemeinde „Dorfräte" als Fachleute aufstellt. Dieselben legen spezielle „Dorfratsbücher" an, aus welchen sich auf dem Wege *statistischer* Erhebungen ein allgemeines Dorfwirtschaftsbuch, d. i. ein „reales und vollständiges *Grundbuch* und ein Rechenschaftsbuch" ergebe. Zur Kontrolle wird alljährlich ein „den gewohnten Herren- und Ratsfehlern gewidmeter Sorgfaltstag" angeordnet.[7]) Neben der Anlage der Sparkassen will Pestalozzi für die Landleute auch die *Versicherung* (gegen Schaden und Unfall) einführen: eine durchaus auf dem Prinzip der Gegenseitigkeit beruhende genossenschaftliche Selbsthilfe.

---

[1]) ib. S. 255.

[2]) Werke, 8. Bd. S. 265.

[3]) Ueber die Aufwandgesetze, 5. Bd. S. 287–320.

[4]) Siehe oben S. 29.

[5]) Schweizerblatt, 7. Bd. S. 72–82.

[6]) Memorial über die Freiheit des Handels für die Landschaft Zürich, Zehnder-Stadlin, S. 765 ff.

[7]) Vergl. L. und G., IV. Teil, Kap. 51 und 52.

Auf dem Gebiete des *Sanitätswesens* untersucht Pestalozzi die „Immediatur-Ursachen der epidemischen Krankheiten“ und findet deren zwei: das Dulden der Charlatane statt der Aerzte und die Unberatenheit des Volkes. Die Abhülfe gegen diese Misstände führen ihn einerseits zu einer Art Schulgesundheitspflege: „Die Grundlagen der echten Hilfsmittel gegen hinraffende Epidemien müssten wahrlich in der Kinderstube und in der Methode des Schulunterrichts vorbereitet werden.“ [1]) Andererseits, um gegen die Charlatane vorzugehen, *bekämpft* er die *Freigebung der ärztlichen Praxis* auf eine originelle Art, nämlich nicht durch ein direktes Verbot, sondern durch die amtliche Auskündung beeidigter Personen der durch die Charlatane verursachten Todesfälle. [2])

* * *

Pestalozzi gleicht einem Januskopfe. Mehr als 5 Dezennien dem 18. Jahrhundert und circa 3 Dezennien dem 19. Jahrhundert angehörend, zeigt sich diese zeitliche Verteilung auch in seinem Geistesleben. Das philosophische Milieu Zürichs — zu Pestalozzis Studienzeit nach dem Siege der Sittenmaler das bedeutendste Deutschlands und der Schweiz — vermittelte Pestalozzi einen fruchtbaren Keim für seine werdende geistige Grösse. Die deutsche und französische Aufklärungsphilosophie brachte dazu reiche Nahrung für seinen schöpferischen Geist. Die politischen (und religiösen) Verhältnisse seiner Vaterstadt und seines Vaterlandes, sowie die Probleme der französischen Aufklärung weckten sein Interesse für socialphilosophische und nationalökonomische Fragen, so dass Pestalozzi — wie dies von O. Hunziker, Natorp und Ludw. Stein [3]) gebührend hervorgehoben worden ist — in der *Socialphilosophie* einen bisher zu wenig beachteten Platz einnimmt. — Im Geiste des 18. Jahrhunderts wollte er analysieren, individualisieren; daher sein dualistischer, dynamistischer Standpunkt als Erkenntnistheoretiker; daher war er auch Physiokrat in nationalökonomischer und Demokrat in politischer

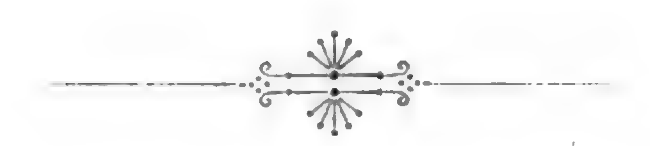
[1]) Schweizerblatt, 7. Bd. S. 128 ff.

[2]) ib. S. 128—136. Vergl. hiezu die Massregeln, um den „Doktor Treufaug“ zur Aufhebung seiner unheilvollen Praxis zu veranlassen. L. und G., II. Teil, Kap. 67.

[3]) Siehe Einleitung S. 3 ff.

Beziehung. Aber im Sinne des 19. Jahrhunderts wollte er die Resultate der Differenzierung wieder zur Einheit konzentrieren: deshalb postulierte er die „Gemeinkraft der Menschlichkeit", (siehe oben S. 45), die „Harmonie" aller Kräfte, der intellektuellen, physischen und sittlich-religiösen Bildung; deshalb war er nicht Föderalist, sondern Unitarier, indem er im Staatsleben unter Aufnahme des durch die Differenzierung des 18. Jahrhunderts gewonnenen Begriffs der individuellen, politischen und sittlichen Freiheit zentralisieren wollte. — Die französische Aufklärung lief in eine sociale Revolution aus, die deutsche Aufklärung dagegen endigte mit einer geistigen Revolution; enthauptete erstere einen König, so stürzte Kant die rationale Metaphysik und schuf eine eigentliche Erkenntnistheorie. Und Pestalozzi überwand zu einem grossen Teile den mittelalterlichen *„didaktischen Materialismus"* und wurde der *Reformator der neuen Pädagogik;* er erhob — wie Baco [1]) die Wissenschaft — die sittliche Volksbildung zur Priesterin der modernen Kultur.

[1]) Windelband I, S. 339.



Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band XII.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Zu Fichtes Lehre vom Nicht-Ich.

Von
Dr. Oscar Bensow

Bern.
Verlag von Steiger & Cie.
1898.

Mögen die ersten Zeilen dieser Blätter ein Dank für die guten Ratschläge sein, durch welche Herr Prof. Dr. C. v. Sigwart und Herr Prof. Dr. L. Stein in hohem Grade meine Arbeit erleichtert und gefördert haben.

Inhalt.

Fichte behauptet, wie bekannt, dass seine Lehre mit der Kantischen Lehre vollkommen übereinstimme, und keine andere sei als die wohlverstandene Kantische. Diese seine Ueberzeugung ist so gefestet, dass er, nachdem Kant selbst die Richtigkeit dieser Meinung bestritten hat, sich dieses nur durch die Annahme zu erklären vermag, Kant habe nicht die Wissenschaftslehre selbst gelesen, sondern seine Kenntnis derselben stamme nur aus falschen Referaten, oder — wenn er das Werk selbst wirklich gelesen hat — habe „der ehrwürdige Greis" sich in den ganz neuen, ihm ganz fremden und von seiner Manier ganz abweichenden Ideengang nicht gleich hineinversetzen können.[1])

Ob nun diese Annahme Fichtes, deren letzter Teil ja unmöglich entschieden werden kann, berechtigt ist oder nicht, mag dahingestellt bleiben; die Hauptfrage ist, ob Fichte in seiner Behauptung, dass sein System mit der Kantischen Lehre übereinstimme, Recht hat oder nicht, und dass es sich hier, nach dem Sinn Fichtes, nicht um kleinere Differenzen handelt, ist klar; es handelt sich vielmehr um die Prinzipienfrage: vollständiger Idealismus oder nicht?

Selbstverständlich können hier vier — vielleicht ziemlich verschiedene — Systeme in Betracht kommen, nämlich 1. Kants System, wie es Fichte auffasste, und 2. wie es nach den Konsequenzen seiner Prämissen aufgefasst werden muss; 3. Fichtes System, wie er es selbst auffasste oder aufgefasst wissen wollte, und 4. wie es nach den Konsequenzen seiner Prämissen aufge-

---

[1]) Fichte, Sämtliche Werke, Bd. I, S. 469.

fasst werden muss. (Kants System, wie er es selbst auffasste oder es aufgefasst haben wollte, und Fichtes System, wie es Kant auffasste, können natürlich hier wegen der Fragestellung nicht in Betracht kommen.)

Vom ersten System können wir gleich absehen, denn dass dieses mit dem dritten sich deckt, haben wir nach Fichtes Worten zu bezweifeln keinen Grund.

Den Beweiss, dass die Systeme 2 und 3 einander offenbar widersprechen, haben wir in einer früheren Abhandlung[1]) geführt, indem wir nachzuweisen versucht haben, dass dem Ding an sich Existenz — wenn auch nicht kategoriale — beigelegt werden muss, und dass es also nicht als nur etwas „der Erscheinung Hinzugethane, ein blosser Gedanke“ oder „nur gedacht als afficirend“ aufgefasst werden darf.

In dieser Abhandlung wollen wir Fichtes Lehre vom Nicht-Ich in seiner ersten Periode untersuchen und dabei die Unterschiede und die eventuell gefundenen Aehnlichkeiten mit Kants Lehre vom Ding an sich besonders hervorheben, d. h. in dieser Hauptfrage die Systeme 2 und 4 mit einander vergleichen, wobei natürlich auch das Verhältnis zwischen 3 und 4 berührt wird, indem wir uns fragen müssen: hat Fichte in diesem Punkt wirklich, was er gewollt, in seinem System geleistet?

Bekanntschaft mit der Wissenschaftslehre in ihren Hauptzügen setzen wir in unserer Untersuchung bei dem Leser voraus, und geben darum ein ausführlicheres Referat nur von den Theilen derselben, welche für unsern Zweck von besonderer Bedeutung sind.

Die populären Schriften Fichtes werden wir wenig berücksichtigen. Wir haben dafür denselben Grund wie Burman anzuführen, dass nämlich „dieselben dem tieferen Verständnisse der Wissenschaftslehre eher geschadet als geholfen haben“.[2]) Als für das grosse Publikum bestimmt, entbehren sie oft in hohem Grade wissenschaftlicher Exaktheit. Sie sind Uebersetzungen in die Sprache des „natürlichen Bewusstseins“, die aber zuweilen der Leichtverständlichkeit wegen gegenüber dem Original weniger

---

[1]) Till Kants lära om tinget i och för sig. Lund 1896.

[2]) Burman. Die Transscendentalphilosophie Fichtes und Schellings. Upsala 1892. S. 5.

treu sind. Es ist aber dabei nicht ausgeschlossen, dass sie oft über das richtige Verständnis der wissenschaftlichen Schriften recht gute Informationen geben können; nur als wirkliche Zeugen scheinen sie uns unzuverlässig.

* * *

Kants etwas unklare, verschiedene Auffassungen zulassende Lehre vom Ding an sich und die durch nichts ausgefüllte Kluft zwischen Sinnlichkeit und Verstand waren in dem genialen System die beiden schwachen Punkte, welche auf der einen Seite die Freunde des Kantischen Kriticismus aufforderten, die Lehre des Meisters weiter auszubilden und, wenn es sich nötig zeigte, zu ergänzen, zu erklären und vielleicht auch etwas zu korrigieren, damit das, was sie für den Geist der Kantischen Philosophie hielten, recht verstanden werden sollte, aber auf der andern Seite auch den Gegnern des Systems die schärfsten Waffen lieh, um es zu bekämpfen. [1])

Diese verschiedenen Versuche das Kantische System aufrecht zu halten und es niederzureissen, bilden den Uebergang von Kant zu Fichte, und wir wollen darum dieselben hier, soviel es für unsern Zweck notwendig ist, kurz erwähnen.

Den Dualismus zwischen Sinnlichkeit und Verstand suchte *Karl Leonhard Reinhold* (1758—1823) zu überwinden, indem er dem Kantischen Systeme ein einheitliches Prinzip, einen ersten unmittelbar gewissen Grundsatz, den es seiner Ansicht nach noch entbehrte, geben wollte. Dieser oberste unmittelbar evidente Grundsatz konnte natürlicherweise nicht bewiesen werden, sondern musste ein absolutes Faktum sein. Dieses absolute Faktum ist das Bewusstsein, die Thatsache unseres Vorstellens.

---

[1]) Besonders bezeichnend ist die bekannte Aeusserung Jacobis, dass man *ohne* das Ding an sich in das System nicht hineinkommen, und *mit* demselben darin nicht bleiben könne. Mit dieser Voraussetzung im Systeme zu bleiben sei platterdings unmöglich, denn nach Kant sind sowohl die Gegenstände als ihre Verhältnisse bloss subjektive Wesen, blosse Bestimmungen unseres eigenen Selbst und ganz und gar nicht ausser uns vorhanden. Wenn auch eingeräumt werden könne, dass diesem bloss subjektiven Wesen ein transscendentales Etwas als Ursache entsprechen mag, „so bleibt doch in der tiefsten Dunkelheit verborgen, wo diese Ursache und von was für Art ihre Beziehung auf die Wirkung sei." (David Hume über den Glauben, S. 222.)

Der Satz des Bewusstseins lautet: „Die Vorstellung wird im Bewusstsein vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen“.[1]) Das Vorstellungsvermögen ist die centrale Funktion, von welcher Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft nur Modifikationen sind.

Zu jeder Vorstellung gehört *Stoff* und *Form*, und „das Vorstellungsvermögen besteht *erstens* aus der *Receptivität* oder der Empfänglichkeit für den Stoff einer Vorstellung, worunter ein bloss sich leidend verhaltendes Vermögen verstanden wird“ und „*zweitens* aus der *Spontaneität*, oder dem thätigen Vermögen, welches an dem gegebenen Stoffe die Form der Vorstellung hervorbringt.“[2])

„Unter der Receptivität des Vorstellungsvermögens muss das Vermögen *afficiert zu werden* verstanden werden.“[3]) Dieses Afficiertwerden setzt natürlich etwas Afficierendes voraus. „Das *Dasein* der Gegenstände ausser uns ist also ebenso gewiss, als das Dasein einer Vorstellung überhaupt.“[4]) Die Dinge an sich können wohl nie vorgestellt werden, aber sie müssen notwendig da sein.

Das Ding an sich tritt bei Reinhold viel mehr in den Vordergrund als bei Kant, ja es bekommt eine absolut positive Bedeutung. Klarer ist es doch nicht geworden. Das eigentliche Rätsel des Afficiertwerdens bleibt immer noch ebenso ungelöst wie vorher, denn niemand versteht recht, wie das nicht vorstellbare Ding an sich die receptive Seite des Vorstellungsvermögens afficieren kann. Wenn Reinhold durch seine Theorie vom Vorstellungsvermögen — aus dem er das Erkenntnisvermögen ableiten will[5]) — auch eine Brücke über die Kluft zwischen Sinnlichkeit und Verstand zur Not schlägt, so tritt dagegen eben durch diese Theorie der Dualismus zwischen Subjekt und Objekt, zwischen dem Ich an sich und dem Ding an sich um so schroffer hervor.

[1]) Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophie. Jena 1790, Bd. I, Abtlg. II, S. 144.

[2]) Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Jena 1789, S. 264 und 267.

[3]) Ebendas. S. 279.

[4]) Ebendas. S. 299.

[5]) Ebendas. S. 321 ff.

Unter den stolzen Gedankenbau des Königsberger Philosophen hatte Reinhold einen Grund legen wollen, aber dass dieser Grund viel zu schwach war, um den Bau im Sturme des Skepticismus aufrecht zu halten, bemüht sich *Gottlob Ernst Schulze* (1761—1833) in seiner Schrift „Aenesidemus“ zu zeigen.

Der Satz des Bewusstseins — führt er aus — sei kein absolut erster Grundsatz, der in keiner Rücksicht einem andern Satze untergeordnet wäre und schlechterdings durch keinen andern bestimmt würde. Als Satz und als Urteil sei er der höchsten Regel alles Urteilens, nämlich dem Prinzip des Widerspruchs untergeordnet. [1]

Das Dasein des Vorstellungsvermögens will Aenesidemus auch nicht ohne weiteres einräumen. Gegen Reinholds Schlussfolgerung: „Wer aber eine Vorstellung zugiebt, der muss auch ein Vorstellungsvermögen zugeben, das heisst dasjenige, ohne welches sich keine Vorstellung denken lässt“, wendet er nämlich ein: „Von einem Freunde der kritischen Philosophie, die das *Denken* von dem *Sein* unterschieden wissen will, war ein solcher Beweis für das objektive Dasein des Vorstellungsvermögens, auf dessen Gewissheit in der neuesten Philosophie so sehr viel beruht, kaum zu erwarten. In demselben wird aber wirklich von der *Beschaffenheit der Vorstellungen und Gedanken in uns* auf die Beschaffenheit der Sache ausser uns und an sich geschlossen, und das Raisonnement, welches diesen Beweis für die objektive Wirklichkeit des Vorstellungsvermögens ausmacht, ist eigentlich folgendes: Was sich nicht ohne einander *denken* lässt, das kann auch nicht ohne einander *da sein;* das Dasein und die Wirklichkeit der Vorstellungen lässt sich aber nicht ohne das Dasein und die Wirklichkeit eines Vorstellungsvermögens denken; also muss auch ein Vorstellungsvermögen objektiv eben so gewiss da sein, als Vorstellungen in uns vorhanden sind.“ [2]) Wäre nun dieser Schluss richtig, fährt Aenesidemus fort, so stände der Spinozismus, das Leibnizsche System, der Idealismus und der ganze Dogmatismus mit allen seinen mannigfachen und einander widersprechenden Behauptungen über das Ding an sich unerschütterlich fest, aber „so ist auch alles, was Kant über die

[1]) Aenesidemus, S. 60.

[2]) Aenesidemus, S. 98 ff. Vgl. S. 191 ff.

Unfähigkeit des Verstandes und der Vernunft die Natur der Dinge an sich durch das Denken zu ergründen behauptet und erwiesen zu haben glaubt, falsch und irrig, und wir besitzen ein Prinzip vermittelst dessen wir die Natur der Dinge, wie sie ausser unsern Vorstellungen da ist, zu ergründen im Stande sind.“ [1])

Humes Skepticismus ist nach Aenesidemus durch die Vernunftkritik nicht im geringsten widerlegt worden, und zwar darum nicht, weil wir nach Kants eigenen Grundsätzen kein Recht haben, die Dinge an sich als Ursachen unserer Erkenntnis anzusehen, und „eine Ableitung des Notwendigen und Allgemeingiltigen in unserer Erkenntnis aus dem Gemüte macht das Dasein desselben (des Notwendigen in der Erkenntnis) im geringsten nicht begreiflicher, als eine Ableitung ebendesselben von Gegenständen ausser uns und von deren Wirkungsweise. Denn da das Gemüt uns nach dem, was es an sich sein mag völlig unbekannt ist, wie auch die Vernunftkritik einräumt, so geschieht dadurch, dass man die notwendigen Sätze in unserer Erkenntnis nicht von den Gegenständen ausser uns, sondern von dem Gemüth und seiner Handlungsweise ableitet, weiter nichts, als dass man eine Unbegreiflichkeit an die Stelle der andern setzt.“ [2])

Von etwas ausser dem Ich können wir niemals wissen, ob es da ist oder nicht; alles, was uns als etwas Reales ausser uns erscheint, könnte ein blosses Produkt des vorstellenden Ich sein. [3]) Das Ich ist für das Ich schlechterdings, weil es ist; das ist die einzige wirkliche Erkenntnis, die wir haben können.

Durch die Polemik zwischen Reinhold und Aenesidemus ist die Frage vom Ding an sich brennender denn je geworden. Das Ding an sich, das lange schon für einen siechen Punkt des Systems gegolten hat, drohte jetzt eine tötliche Wunde desselben zu werden.

Durch eine kühne Operation es einfach zu entfernen, war die That *Salomon Maimons* (1754—1800), der auch den Dualismus zwischen Sinnlichkeit und Verstand dadurch entfernte, dass er den qualitativen Unterschied durch einen graduellen Gegensatz

[1]) Aenesidemus, S. 100.
[2]) Ebendas. S. 145 ff.
[3]) Vgl. Ebendas. S. 384.

zwischen unvollständigem und vollständigem Bewusstsein ersetzte, d. h. gegen Kant die ältere Ansicht von Leibniz wieder aufnahm.

Nach ihm ist das Ding an sich weder erkennbar, noch unerkennbar; es ist undenkbar, eine imaginäre, irrationale Grösse wie $\sqrt{-a}$, „ein *unmöglicher Begriff*, ein absolutes *nihil*."[1])

Dass etwas in der Vorstellung gegeben ist, das bedeutet nur, dass irgend etwas da ist, dessen Ursache nicht nur, sondern auch dessen Entstehungsart (essentia realis) in uns, uns unbekannt ist, d. h. von dem wir nur ein unvollständiges Bewusstsein haben.[2])

Das Rätsel der Erfahrung bleibt also auch bei Maimon ungelöst, und darum ist auch nicht das Ding an sich überwunden, denn das Ding an sich zu eliminieren kann erst dann vollkommen gelingen, wenn man die Erfahrung ohne dasselbe zu erklären vermag.

Diese Aufgabe setzte sich *Sigismund Beck* (1761—1842), ein Schüler Kants, der — wenigstens im Anfang — eigentlich nur als Exeget der Kantischen Schriften gelten wollte. Das, was unsere Empfindungen zu etwas Einheitlichem verbindet, ist nicht ein Ding an sich, etwas ausser uns, sondern unsere Vorstellungsthätigkeit, welche also die Erscheinung hervorbringt.[3])

Die Thätigkeit des „ursprünglichen Vorstellens" ist das, wovon alle Philosophie ausgehen muss. Zu dieser ursprünglichen Thätigkeit des Verstandes kommt noch eine zweite „die ursprüngliche Anerkennung", durch die wir das Produkt des ursprünglichen Vorstellens uns als Objekt gegenüberstellen.

---

[1]) Kritische Untersuchungen. Leipzig 1797. S. 158. — Vgl. S. 191: Der *Begriff* eines *Dinges an sich*, von den *Bedingungen* einer *möglichen Darstellung* abstrahiert, ist so gut ein Gegenstand der *allgemeinen Logik*, wie der *Begriff* von $\sqrt{-a}$ ein Gegenstand der *Buchstabenrechnung* ist. Die *Algebra* gebraucht zwar gleichfalls den Begriff von $\sqrt{-a}$, aber nicht um dadurch ein *Objekt* zu *bestimmen*, sondern gerade umgekehrt, um die *Unmöglichkeit* eines solchen *Objekts*, dem dieser *Begriff* zukommt darzuthun. Ebenso wird auch die *transscendentale Logik* von einem *Dinge an sich* sprechen, aber bloss in der Absicht, ihm alle *objektive Realität* (die auf transscendentalen Bedingungen, die ihm mangeln, beruht) abzusprechen.

[2]) Maimon, Versuch über die Transscendentalphilosophie. Berlin 1790. Seite 419.

[3]) Vgl. Beck, „Einzig möglicher Standpunkt". 1796, S. 120 ff.

Die weiteren Ausführungen Becks können wir hier übergehen, denn wir befinden uns ja schon durch das eben Angeführte mitten im Gedankenkreise Fichtes, und in wie hohem Grade Beck in seinem „Einzig möglichen Standpunkt“, der zwei Jahre nach der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ erschien, von Fichte beeinflusst worden ist, lässt sich auch schwer entscheiden.[1])

* * *

Nicht das Ding an sich, sondern unsere eigene Vorstellungsthätigkeit verbindet die Empfindungen zu etwas Einheitlichem, und so entsteht die Erscheinung, sagt Beck. Aber wie entstehen dann die Empfindungen? Auf diese Frage hat Beck nur die Antwort, „das Objekt, das die Empfindung in uns hervorbringt, ist die Erscheinung.“[2]) Eine Erklärung, die doch sehr wunderlich ist. Denn — wie Vaihinger mit vollem Recht dazu bemerkt — „zuerst bringen wir durch ursprüngliches Vorstellen die Vorstellungen der Gegenstände, d. h. die Erscheinungen, selbst hervor, und dann afficieren uns diese von uns doch nur vorgestellten Erscheinungen, und dadurch erhalten wir Empfindungen!“[3])

Das Rätsel der Erfahrung bleibt also immer noch ungelöst, und es schien auch notwendig ungelöst bleiben zu müssen, da man Kants Ding an sich, das durch die Affection die Empfindungen hervorrief, entfernt hatte, ohne etwas anders an dessen Stelle gesetzt zu haben. Man hatte versucht mit Beibehaltung des Kantischen Systemes das Ding an sich zu eliminieren — ein Versuch, den Jacobi mit Recht als unmöglich bezeichnet — und die Folge davon war, dass man mit dem Faktum der Erfahrung absolut nicht zurecht kommen konnte.

Mit grossem Scharfsinn sind die Schwächen des Kantischen Systems nachgewiesen worden, aber bei den Versuchen denselben abzuhelfen, sind die Schwierigkeiten, die Thatsachen der Er-

---

[1]) Wer die in mancher Hinsicht interessante Uebergangszeit von Kant zu Fichte näher kennen lernen will, findet, wie bekannt, eine schöne und ausführliche Darstellung derselben bei Kuno Fischer.

[2]) Vgl. Beck, Einz. mögl. Standpunkt. S. 156 ff, 172, 368 ff.

[3]) Vaihinger, Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Bd. II, S. 42.

fahrung zu erklären, immer nur in hellerem Licht hervorgetreten, und was zuerst nur als eine ungeordnete Masche erschien, zeigt sich jetzt als ein gordischer Knoten.

Dieser Knoten wurde von Fichte eher zerschnitten, als aufgelöst.

Alle Schwierigkeiten sind nach Fichtes Meinung nur dadurch entstanden, dass man die Kantische Lehre vollkommen missverstanden habe. Das kritische System, das Kant geschaffen hat, brauche nur einen obersten Grundsatz und eine richtige Interpretation, um unerschütterlich fest zu stehen.

Die Existenz des Dinges an sich ist, nach Fichte, nie von Kant selber, sondern nur von den Dogmatikern, die kein Recht haben sich Kantianer zu nennen, gelehrt worden.

Fichte giebt wohl zu, dass Kant zwischen den Dingen wie sie erscheinen und den Dingen, wie sie an sich sind, unterschieden hat, aber diese Unterscheidung soll nur „vorläufig und für ihren Mann“ gelten. „Den Gedanken von einem Ding, das nicht nur von dem menschlichen Vorstellungsvermögen, sondern von aller und jeder Intelligenz unabhängig, Realität und Eigenschaften haben soll, hat noch nie ein Mensch gedacht, so oft er es auch vorgeben mag, und es kann ihn keiner denken; man denkt allemal sich selbst als Intelligenz, die das Ding zu erkennen strebt, mit hinzu.“ [1])

Ein Ding an sich, insofern es ein Nicht-Ich sein soll, das keinem Ich entgegengesetzt ist, widerspricht sich selbst. [2]) Das

---

[1]) Fichtes „Recension des Aenesidemus“. Sämtliche Werke, Bd. I, Seite 19 ff.

[2]) Fichte hat wohl insofern Recht, als die Bezeichnung „Ding an sich“, besonders wenn es als afficierend gedacht wird, inadaequat ist, denn sobald wir dasselbe denken oder sobald es in irgend einer Relation zu uns tritt, hört es ja auf „Ding an sich“ zu sein und wird zu einem „Ding für uns“, aber auf der andern Seite ist es doch ganz unzweifelhaft, dass Kant ausdrücklich gelehrt, dass ein Ding an sich, d. h. irgend etwas Intelligibles, das hinter den Erscheinungen steht, existiert (irgend eine intelligible Existenz hat) und die nicht-sinnliche (nicht kategoriale) Ursache des gegebenen Inhalts unserer Vorstellungen ist. (Kr. d. r. V. S. 231, 233, 403, 431, 444.) — Vgl. hierzu meine Abhandlung „Till Kants lära om tinget i och för sig“, Lund 1896. — Wie bekannt, hat ja auch Kant selbst ausdrücklich erklärt, dass Fichtes Interpretation seiner Lehre nicht richtig ist. Dass Fichte aber selbst glaubte, den reinen, unverfälschten Kantianismus zu lehren, ist doch sicher, denn die Erklärung Kants er-

Ding an sich existiert also nicht als etwas von uns unabhängiges, als etwas, das ohne unser Zuthun den gegebenen Inhalt unserer Vorstellung liefert, sondern es ist nichts anderes als etwas „durch den Verstand der Erscheinung *Hinzugethane, ein blosser Gedanke*", und die Affektion ist ebenso wenig wirklich: „*es wird nur gedacht als afficierend*".[1]) Statt unabhängig von uns zu existieren, wird es also zu einem blossen Gedanken im Ich.

Aber wenn nun das Ding an sich — glücklich oder unglücklich — aus dem System ausgeschieden ist, wie sind da die Thatsachen der Erfahrung, *wie ist der gegebene Inhalt unserer Vorstellungen zu erklären?*

Die Form derselben stammt vom Ich, aber woher der Inhalt, die Materie der Empfindungen? Die Frage kann ja eigentlich unter den gegebenen Voraussetzungen nur auf eine Weise beantwortet werden: *Auch der Inhalt, die Materie der Empfindungen, stammt vom Ich.*

Das Ich ist die höchste Einheit des Theoretischen — von Kant die „synthetische Einheit der Apperception" genannt. Der kategorische Imperativ ist eine Folgerung aus dem Gebote der absoluten Selbstständigkeit des Ich, und das Ich ist also auch die höchste Einheit des Praktischen. Darum gibt es aber nicht zwei, sondern *ein* selbstbewusstes, selbstständiges Ich. Auch die beiden Stämme Sinnlichkeit und Verstand, Receptivität und Spontaneität sind eins, denn die Receptivität ist nichts anderes als eine sich selbst begrenzende Spontaneität.

Auf diese Weise glaubte Fichte den Dualismus zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, zwischen Verstand und Sinnlichkeit überwunden zu haben, denn das selbstbewusste selbstständige, selbstthätige Ich ist das höchste und oberste Prinzip.

Aus diesem höchsten Prinzip sollen nun alle die Vorstellungen, die zusammen unsere ganze äussere und innere Erfahrung ausmachen, abgeleitet werden.

---

weckte seine grösste Verwunderung, und er glaubte dieselbe nur dadurch möglich, dass Kant eine falsche Darstellung von der Wissenschaftslehre bekommen habe.

[1]) Fichte, Sämtliche Werke, Bd. I, S. 488.

Das einzig Gegebene ist das Ich, das nicht ein Ding an sich, sondern lieber ein „Thun an sich" genannt werden kann. Als reine Selbstthätigkeit gleicht es eine ins unendliche hinausgehende Bewegung. Aber damit das Ich selbstbewusst werde, muss diese ins Unendliche hinausgehende Thätigkeit reflektiert werden, in sich selber zurückkehren. Um reflektiert zu werden, muss aber die hinausgehende Thätigkeit einem Widerstand begegnen. Diesen Widerstand leistet das Nicht-Ich, das als Gegensatz des Ich vom Ich durch eine Selbstbeschränkung gesetzt wird. Dieses Setzen des Nicht-Ich durch das Ich enthält zweierlei: 1. Das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich, d. h. es übt eine Thätigkeit auf das Nicht-Ich aus, oder es verhält sich wollend und *handelnd;* 2. das Ich setzt sich selbst als beschränkt durch das Nicht-Ich, d. h. es wird auf dasselbe eine Thätigkeit ausgeübt; es verhält sich *erkennend.*

Wenn das Ich also vom Nicht-Ich beschränkt wird und, um selbstbewusst zu werden, beschränkt werden muss, so gehört es doch auf der andern Seite zum Wesen des Ich, über alle Schranken ins Unendliche hinauszugehen. Um diese Schwierigkeit zu lösen nimmt Fichte zwei entgegengesetzte Richtungen der Thätigkeit des Ich an, nämlich eine *centrifugale* Thätigkeit, die immer strebt ins Unendliche hinauszugehen, und eine *centripetale* Thätigkeit, die jener Schranken setzt. Sobald die centripetale Thätigkeit eine Schranke setzt, wird aber dieselbe von der centrifugalen Thätigkeit[1]) überwunden, worauf eine neue Schranke gesetzt wird, um überwunden zu werden u. s. f. in infinitum. „Dieser Wechsel des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich und unendlich zugleich setzt — ein Wechsel, der gleichsam in einem Widerstreite mit sich selbst besteht, und dadurch sich selbst reproduziert, indem das Ich unvereinbares vereinigen will, jetzt das Unendliche in die Form des Endlichen aufnehmen versucht, jetzt, zurückgetrieben, es wieder ausser derselben setzt, und in dem nämlichen Momente abermals es in die Form der Endlichkeit aufzunehmen versucht — ist das Vermögen der *Einbildungskraft.*"[2])

---

[1]) Die beiden Thätigkeiten sind aber nur verschiedene Richtungen der einen Thätigkeit.

[2]) Fichte, Sämtliche Werke, Bd. I, S. 215.

Durch diese auf einander folgenden Begrenzungen der Thätigkeit entstehen nun die „Empfindung“, die, als bewusstlos produziert, *gegeben* scheint, durch Reflexion auf die Empfindung die „Anschauung“, durch Reflexion auf die Anschauung, das „Bild“, das lediglich ein Produkt des Ich ist, aber auf ein Ding bezogen werden muss, welches als vom Bilde unterschieden gesetzt wird. „Nun kann das, was in seinem Dasein selbst zufällig ist, und unabhängig von einem anderen, nicht als handelnd gesetzt werden; mithin nur das Notwendige. Auf das Notwendige wird in der Reflexion und durch sie der Begriff des Handelns übertragen, der eigentlich nur in dem Reflektierenden selbst liegt, und das Zufällige wird gesetzt als Produkt desselben, als Aeusserung seiner freien Thätigkeit. Ein solches synthetisches Verhältnis heisst das der *Wirksamkeit,* und das Ding in dieser synthetischen Vereinigung des notwendigen und zufälligen in ihm betrachtet ist das *wirkliche* Ding.“ [1]

Die Kategorien und die Anschauungsformen Raum und Zeit, die *mit den Objekten zugleich* entstehen, stammen — im Gegensatz zu Kant — von der Einbildungskraft. [2]

Jetzt muss aber die Anschauung festgehalten, fixiert werden. Das kann aber weder durch die bestimmende Vernunft, noch durch die produzierende Einbildungskraft geschehen. Es muss also ein Mittelvermögen zwischen beiden geben, und dieses Vermögen, durch welches die wandelbare Anschauung gleichsam „zum Stehen gebracht wird“, heisst der *Verstand,* welcher sich als die durch Vernunft fixierte Einbildungskraft oder als die durch Einbildungskraft mit Objekten versehene Vernunft beschreiben lässt. „Nur im Verstande ist Realität, er ist das Vermögen des *Wirklichen, in* ihm erst wird das Ideale zum Realen (daher drückt *verstehen* auch eine Beziehung auf etwas aus, das uns ohne unser Zuthun von aussen kommen soll). Die Einbildungskraft produziert Realität, aber es *ist* in ihr keine Realität; erst durch die Auffassung und das Begreifen im Verstande wird ihr Produkt etwas reales.“ — Demjenigen, dessen wir uns als eines Produktes der Einbildungskraft bewusst sind, schreiben wir nicht Realität zu; wohl aber dem, was wir

---

[1] Fichte, Sämtliche Werke, Bd. I, S. 386.
[2] Ebendas. S. 387, 391 ff.

im Verstande, dem wir gar kein Vermögen der Produktion, sondern bloss des Aufbehaltens zuschreiben, als enthalten antreffen. — Es wird sich zeigen, dass man in der Reflexion vermöge der Gesetze derselben, nur bis auf den Verstand zurückgehen könne, und in diesem dann allerdings etwas der Reflexion *gegebenes*, als einen Stoff der Vorstellung, antreffe; der Art aber, wie dasselbe in den Verstand gekommen, sich nicht bewusst werde. Daher unsere feste Ueberzeugung von der Realität der Dinge ausser uns und ohne alles unser Zuthun, weil wir uns des Vermögens ihrer Produktion nicht bewusst werden. [1])

Durch Selbstbestimmung müssen wir nun aber ein bestimmtes Objekt als gegeben oder nicht gegeben ansehen können, das heisst wir müssen das Vermögen besitzen, frei auf das Objekt reflektieren oder davon abstrahieren zu können. Dieses Vermögen ist die *Urteilkraft*.

Die Thätigkeit aber, die ein Objekt bestimmt, muss selbst bestimmt werden durch eine solche, die gar kein Objekt hat, durch eine überhaupt nicht-objektive, der objektiven entgegengesetzte Thätigkeit. Es muss ein Vermögen geben von *allem Objekte überhaupt* zu abstrahieren, denn erst durch ein solches absolutes Abstraktionsvermögen wird ein Selbstbewusstsein und ein Bewusstsein der Vorstellung möglich. Dieses absolute Abstraktionsvermögen ist die *Vernunft*.

So wird nun das Ich als dasjenige bestimmt, welches nach Aufhebung alles Objekts durch das absolute Abstraktionsvermögen, übrig bleibt; und das Nicht-Ich als dasjenige, von welchem durch jenes Abstraktionsvermögen abstrahiert werden kann. Hiermit haben wir einen festen Unterscheidungspunkt zwischen Objekt und Subjekt. [2]) (Wenn nun das Ich sich als selbstbestimmt erkennt, setzt es sich als bestimmend das Nicht-Ich, d. h. es setzt sich als jene von ihm selbst gesetzte Realität einschränkend und begrenzend, es verhält sich wollend und handelnd, es ist praktisch geworden.)

---

[1]) Fichte, S. W. B. I, S. 238 ff.

[2]) Fichte, S. W. B. I, S. 243 ff.

In dieser „Deduktion der Vorstellung“ [1]) finden wir einen der grössten und wichtigsten Gegensätze zwischen Kant und Fichte.

Bei Kant sind die Formen des Bewusstseins und der Empfindung die Faktoren, welche das Selbstbewusstsein bilden; bei Fichte werden diese Formen aus dem Selbstbewusstsein erklärt. Wir begegnen hier dem ersten Vorboten der „Phänomenologie des Geistes“.

* * *

Aus dem einzigen obersten Prinzip, aus dem *Ich*, glaubte nun Fichte die ganze äussere und innere Erfahrung erklärt zu haben, er glaubte das „tote“ Ding an sich als zu dieser Erklärung unnötig bewiesen und darum vollständig überwunden zu haben.

Ist dies aber wirklich der Fall? Ist das Ding an sich vollständig, bis auf den letzten Rest, eliminiert worden, oder — was dieselbe Frage ist — ist es wirklich Fichte gelungen, alle Thatsachen der äusseren und inneren Erfahrung aus dem einzigen obersten Prinzip, aus dem Ich und schlechthin *nur* aus dem Ich abzuleiten?

Begegnet uns nicht vielleicht bei dem ersten und wichtigsten Punkt, in der eben skizzierten „Deduktion der Vorstellung“ — womit wir die Lösung der Aufgabe, die sich Fichte gestellt hatte, vorausnahmen, ohne noch die Prämissen untersucht zu haben — in der Deduktion der Empfindung ein Ueberbleibsel oder, venia verbo, ein Gespenst des „toten“ Dinges an sich?

„Auf die“ — sagt Fichte — „ins Unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich, in welcher eben darum, weil sie ins Unendliche hinausgeht, nichts unterschieden werden kann, geschieht ein Anstoss, und die Thätigkeit, die dabei keineswegs vernichtet werden soll, wird reflektiert, nach innen getrieben; sie bekommt die gerade umgekehrte Richtung. — Man stelle sich die ins Unendliche hinausgehende Thätigkeit vor unter dem Bilde einer

---

[1]) Aus welcher wir hier nur das, was wir für unsern Zweck brauchen, kurz herausgenommen haben. Eine ausführliche und lichtvolle Darstellung derselben findet man in Burmans „Die Transscendentalphilosophie Fichte's und Schelling's“. Upsala 1892.

geraden Linie, die von A aus durch B nach C. u. s. w. geht. Sie könnte angestossen werden innerhalb C oder über C hinaus; aber man nehme an, dass sie eben in C angestossen werde; und davon liegt nach dem obigen der Grund nicht im Ich, sondern im Nicht-Ich." [1])

Hat nun nicht das Nicht-Ich, worin der Grund der Hemmung der Thätigkeit des Ich zu suchen ist, eine gewisse Aehnlichkeit mit dem „Ding an sich", und erinnert nicht das „Anstossen" ziemlich stark an Kants „Afficieren"?

Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir auf die Grundsätze des Systems näher eingehen und vor allem das Verhältnis zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich untersuchen. Wir thun dieses erst vom Gesichtspunkte der allgemeinen, dann vom Gesichtspunkte der theoretischen und schliesslich vom Gesichtspunkte der praktischen Wissenschaftslehre aus.

Die allgemeine Wissenschaftslehre.

Das Ich.

Das Ich setzt ursprünglich und schlechthin sein eigenes Sein, so begreift Fichte die Thathandlung, welche an der Spitze der Wissenschaftslehre steht. [2])

Was wird aber hier unter dem „Ich" verstanden?

Nicht nur die guten Jenenser, welche, als Fichte an ihnen vorüberging, spöttend zu einander sagten: da geht der verrückte Professor und bildet sich ein, er habe sich selbst, uns und das ganze Universum geschaffen; nicht nur seine Gegner, die sein System für den reinsten Egoismus ausgeben wollten, sondern auch geniale Männer unter seinen Freunden [3]) haben diesen Satz vollkommen falsch verstanden, indem sie das *reine* mit dem *empirischen* Ich verwechselt haben. — Eine Verwechselung, zu

---

[1]) Fichte, S. W. B. I, S. 227 ff. Vergl. 259 ff.

[2]) Fichte, S. W. B. I, S. 98.

[3]) So z. B. Fr. Schlegel in seiner „Genialitätsphilosophie".

welcher wohl einige Wendungen bei Fichte Anlass geben können, die sich aber bei näherem Studium der Wissenschaftslehre als vollständig unberechtigt erweist.

Den Gegensatz zwischen dem *reinen* Ich des ersten Grundsatzes und dem *individuellen* Ich hebt Fichte nämlich schon in der „Grundlage" (S. W. Bd. I, S. 277) und besonders in der „zweiten Einleitung" mit grosser Deutlichkeit hervor.

Das reine Ich ist „die Ichheit überhaupt", davon geht die gesamte Philosophie aus und es ist ihr Grundbegriff. [1])

Dieses Ich ist das reine Selbstbewusstsein, die intellektuelle Anschauung, worin das subjektive und das objektive gar nicht zu trennen, sondern absolut Eins und eben dasselbe sind. [2]) Als „die Ichheit überhaupt" ist es wohl allen Individuen gemein, aber es ist nicht mit dem individuellen Ich zu verwechseln. Die Individualität ist rein accidentiell, und „je mehreres ein bestimmtes Individuum sich wegdenken kann, desto mehr nähert sein empirisches Selbstbewusstsein sich dem reinen." [3])

Fragen wir nun nach dem Wesen dieses *reinen* oder — wie Fichte es gewöhnlich bezeichnet — *absoluten* Ich [4]) so ist

---

[1]) Fichte, S. W. B. I, S. 502–505, 515 ff. Vgl. Bd. II, S 382: „Das Ich des wirklichen Bewusstseins ist allerdings auch ein besonderes und abgetrenntes: es ist eine Person unter mehreren Personen, welche insgesamt, jeder für sich, sich gleichfalls Ich nennen; und eben bis zum Bewusstsein dieser Persönlichkeit setzt die Wissenschaftslehre ihre Ableitung fort. Ganz etwas anderes ist das Ich, von welchem die Wissenschaftslehre ausgeht; es ist durchaus nichts weiter als die Identität des Bewusstseienden und Bewussten; und zu dieser Absonderung muss man sich erst durch Abstraction von allem Uebrigen in der Persönlichkeit erheben. — Diejenigen, die da versichern, sie könnten im Begriffe des Ich von dem der Individualität nicht absehen, haben ganz recht, wenn sie davon reden, wie sie im gemeinen Bewusstsein sich finden; denn da, in der Wahrnehmung, ist jene Identität, die sie gewöhnlich ganz übersehen und diese Individualität, auf die sie nicht nur mit, sondern beinahe allein attendieren, unzertrennlich vereinigt. Vermögen sie aber überhaupt nicht von dem wirklichen Bewusstsein und seinen Thatsachen zu abstrahieren, so hat die Wissenschaftslehre alle Ansprüche an sie verloren." — Vgl. auch B. II, S. 607 ff.

[2]) Fichte, S. W. B. I, S. 527.

[3]) Ebendas. S. 244.

[4]) Das wir — wenigstens in den Hauptschriften Fichtes — kein Recht haben irgend einen subtilen Unterschied zwischen einem „reinen"

die erste Antwort: es ist kein Ding, keine Thatsache, sondern eine „Thathandlung“, und wenn Fichte vom Ich sagt: „Es ist zugleich das Handelnde und das Produkt der Handlung; das Thätige, und das was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird,“[1]) dürfen wir natürlich nicht das Produkt als ein Ding auffassen. Das Ich ist hier nur als die reine „absolute Thätigkeit“ zu verstehen. Durch die Thathandlung des reinen sich selbst setzenden Ich wird kein anderes Produkt als das sich selbst setzende Ich hervorgebracht. „Handlung und That sind Eins und ebendasselbe.“

Dieses Ich, diese reine Thätigkeit ist „unendlich und unbeschränkt“ (S. W. I: 255), und „insofern sich das Ich als unendlich setzt, geht seine Thätigkeit (des Setzens) auf das Ich selbst und auf nichts anderes als das Ich. Seine ganze Thätigkeit geht auf das Ich, und diese Thätigkeit ist der Grund und der Umfang alles Seins. *Unendlich* ist demnach das Ich, *inwiefern seine Thätigkeit in sich selbst zurückgeht* und insofern ist denn auch seine Thätigkeit unendlich, weil das Produkt derselben, das Ich, unendlich ist. — Die *reine Thätigkeit* des Ich allein und das *reine Ich allein* ist unendlich. Die reine Thätigkeit aber ist diejenige, die gar kein Objekt hat, sondern in sich selbst zurückgeht.“[2])

Das Nicht-Ich.

Durch das ursprungliche Handeln des reinen, absoluten, unendlichen, unbeschränkten,[3]) unbestimmbaren[4]) Ich kann aber

---

und einem „absoluten“ Ich zu machen, beweist uns vor allem die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre vom Jahre 1794, wo diese verschiedenen Ausdrücke vollständig als Synonyma gebraucht werden. — Vgl. S. W. B. I, S. 256, wo gesagt wird, dass *das reine Ich allein* unendlich ist, mit Bd. I, S. 255 und 277, wo das unendliche Ich ausdrücklich mit dem absoluten Ich als identisch erklärt wird. In Bd. I, S. 122 begegnet uns sogar der Ausdruck: „das reine absolute Ich“. — In den Hauptschriften kommt der Ausdruck „das reine Ich„ 14 mal (in der „Grundlage“ 6 mal und in der „zweiten Einleitung„ 8 mal) und das „absolute Ich“ 30 mal (in der „Grundlage“ 29 mal und im „Grundriss“ 1 mal) vor. Der synonyme Ausdruck „das unendliche Ich“ begegnet uns nur in der „Grundlage“ und daselbst 15 mal.

[1]) Fichte, S. W. Bd. I, S. 96.

[2]) Fichte, S. W. Bd. I, S. 256.

[3]) Fichte, S. W. Bd. I, S. 247, 255 u. ö.

[4]) Ebendas. S. 119 u. ö.

nie etwas anderes hervorgebracht werden, als dasselbe reine, absolute, unendliche, unbeschränkte und unbestimmbare Ich. Trotzdem es alle Realität ist, gleicht es doch, möchte man sagen, einer reinen Form, die keinen Stoff zu bilden hat. Es kann nicht einmal im vollen Sinn sich selbst bewusst sein; dieses kann es nur werden, wenn es auf seine eigene Thätigkeit reflektiert, und dazu gehört, dass diese Thätigkeit beschränkt und bestimmt wird. Ist nun aber das reine Ich seinem Wesen nach reine, unendliche Thätigkeit und weiter nichts, so kann diese Thätigkeit nur durch ein Nicht-Ich beschränkt und bestimmt werden.

Ohne ein Nicht-Ich, ohne eine Beschränkung der Thätigkeit des Ich gibt es kein Bewusstsein und auch kein Selbstbewusstsein.[1]) Darum lautet auch der zweite Grundsatz der Wissenschaftslehre: *dem Ich wird schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich.*

Vor dem Setzen des Nicht-Ich hat das Ich eigentlich nur die *Möglichkeit* des Selbstbewusstseins,[2]) und wenn das reine Ich das reine Selbstbewusstsein genannt wird, so kann „reines Selbstbewusstsein" hier nur *unreflektiertes* (noch nicht dialektisch zergliedertes) Selbstbewusstsein bedeuten.

Alles, was gesetzt wird, muss aber vom Ich und im Ich gesetzt werden, und so muss auch das Nicht-Ich vom Ich und im Ich gesetz werden.

Dass es *im* Ich gesetzt wird, ist nur dadurch möglich, dass das Ich sich als teilbar setzt, und so muss der dritte Grundsatz der Wissenschaftslehre lauten: *Das Ich setzt im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen.*

Dass das Ich sich als teilbar setzt, ist aber schon eine Bestimmung der unbestimmten Thätigkeit und es involviert also wenigstens ein latentes Setzen des Nicht-Ich.

Das Nicht-Ich muss auch *vom* Ich gesetzt werden. Gehört es aber nun zum Wesen des Ich, nur sich selbst als reine unendliche, unbeschränkte, unbestimmbare Thätigkeit zu setzen, wie kann es dann sich selbst durch das Setzen eines Nicht-Ich beschränken? Wir scheinen so schliessen zu müssen: ent-

---

[1]) Dass die Begrenzung für das Bewusstsein notwendig ist, hebt Fichte besonders deutlich hervor in S. W. Bd. I, S. 359 ff. — Vgl. I: 410.

[2]) Fichte, S. W. Bd. I, S. 459.

weder, ist das Ich seinem Wesen nach nicht reine, unendliche Thätigkeit, oder ein Nicht-Ich, wenigstens als vom Ich gesetzt — und sonst kann es überhaupt nicht gesetzt sein — ist unmöglich.

Wie wir später sehen werden, ist auch in der That weder das reine Ich unendlich (es *soll* es aber sein), noch ist das Nicht-Ich in eigentlichem Sinn vom Ich gesetzt. Darauf können wir aber noch nicht eingehen, sondern konstatieren nur, dass von dem gegenwärtigen Gesichtspunkt aus das Nicht-Ich nur durch eine Selbstbeschränkung des Ich gesetzt werden kann.

* * *

Vom Kantischen transcendentalen Objekt, vom Ding an sich, soll nun dieses Objekt Fichtes, das Nicht-Ich, vor allem dadurch unterschieden werden, dass es nichts an sich, sondern nur etwas für das Ich ist. [1])

Diesen Unterschied sucht Fichte auch mit aller Energie aufrecht zu halten. Das Ich muss sich einschränken um bewusst zu werden, aber, indem es sich einschränkt, muss es sich etwas entgegensetzen, und es setzt sich dem Nicht-Ich entgegen oder setzt das Nicht-Ich sich entgegen.

Das Ich hat in sich alle Realität und das Nicht-Ich keine, aber dadurch, dass das Ich sich selbst einschränkt, setzt es Realität in das Nicht-Ich vermittelst eines Nichtsetzens der Realität in sich selbst. Diese Thätigkeit nennt Fichte *mittelbares Setzen.* [2]) „Das Ich kann auf das Nicht-Ich bloss dadurch Realität übertragen, als es dieselbe in sich *nicht* setzt; und umgekehrt in sich nur dadurch Realität übertragen, dass es dieselbe in das Nicht-Ich nicht setzt.“ [3])

Setzt es nun das Objekt, dann hebt es notwendig das Subjekt auf, und es entsteht in ihm ein Leiden; es bezieht dieses Leiden notwendig auf einen Realgrund im Nicht-Ich, und so entsteht die Vorstellung von einer vom Ich unabhängigen Re-

---

[1]) Vgl. Fichte, S. W. Bd. I, S. 247.

[2]) Fichte, S. W. Bd. I, S. 181.

[3]) Ebendas. S. 183. — Vgl. S. 129 ff. — (Hier ist aber wohl zu beachten, dass es nur von einer idealen [einer bloss *als* gesetzt gesetzten] Realität die Rede ist. Die absolute Realität [Thätigkeit. Vgl. I.: 172 und auch I: 134 ff.] ist nur im *Setzenden*, im Ich.)

alität des Nicht-Ich. — Oder es setzt das Subjekt, so hebt es notwendig das gesetzte Objekt auf, und es entsteht abermals ein Leiden, welches aber auf eine Thätigkeit des Subjekts bezogen wird und die Vorstellung von einer vom Nicht-Ich unabhängigen Realität des Ich erzeugt — die Vorstellung von einer Freiheit des Ich.[1])

Das Vermögen einer solchen Beschränkung durch das mittelbare Setzen, die Thätigkeit, wodurch die Vorstellung hervorgebracht wird, ist die produktive Einbildungskraft, „das wunderbare Vermögen, ohne welches gar nichts im menschlichen Geiste sich erklären lässt.“[2])

Das Nicht-Ich ist also „ein Produkt des sich selbst bestimmenden Ich und gar nichts absolutes und ausser dem Ich gesetztes“;[3]) es wird durch die produzierende Einbildungskraft hervorgebracht.[4])

Erst durch die Beschränkung, durch das Nicht-Ich, wird aber das Ich bewusst, und die Produktion der Einbildungskraft ist also eine bewusstlose.[5])

Das ist einer der wichtigsten Hauptpunkte in der Wissenschaftslehre. *Durch bewusstlose Produktion wird das Nicht-Ich, das als Vorstellung dem Ich entgegengesetzte Universum* (S. W. I: 245), *vom Ich hervorgebracht, und nur weil es bewusstlos produziert ist, erscheint es als ein gegebenes Objekt, als ein Ding an sich.*[6])

---

[1]) Fichte, S. W. Bd. I, S. 189.

[2]) Fichte, S. W. Bd. I, S. 208.

[3]) Ebendas. S. 218.

[4]) Ebendas. S. 235. — Vgl. I: 227, wo gelehrt wird, dass alle Realität — es versteht sich *für uns* — bloss durch die Einbildungskraft hervorgebracht wird.

[5]) Vgl. S. W. Bd. I, S. 363 ff. — Selbstverständlich darf man hier wieder nicht an das Individuum denken, denn dieses setzt das allgemeine Bewusstsein voraus. Vgl. Burman a. a. O. S. 108: „Die produktive Einbildungskraft, von welcher hier die Rede ist, ist nicht das subjektive Vermögen eines Wesens, sondern das Wesen selbst, welches durch eine quantitative Thesis das endliche Subjektive als Substrat seiner unendlichen Thätigkeit setzt. Dieses Substrat ist nicht das Individuum, das sich das Objektive einbildet, sondern das subjektive Bewusstsein überhaupt, welchem durch eine ursprüngliche, quantitative Antithesis die unendliche objektive Thätigkeit entgegengesetzt wird.“

[6]) Vgl. Fichte, S. W. Bd. I, S. 234.

Wir sehen also, wie auf diese Art das vorzustellende Nicht-Ich *unmittelbar*, das vorstellende Ich aber *mittelbar*, vermittelst jener Bestimmung, durch das absolute Ich bestimmt wird.[1])

In einem niederen Begriff, in dem das Ich als quantitätsfähig, als teilbar und bestimmbar gedacht wird, werden das Ich und das Nicht Ich als Accidenzen vom Ich als absolutem, unbeschränkbarem Subjekt gesetzt.[2])

Die theoretische Wissenschaftslehre.

Aus dem teilbaren, bestimmbaren Ich, dem potentiellen Bewusstsein, welches den Gegensatz von Subjekt und Objekt enthält, wird nun das Nicht-Ich ausgeschlossen und kann das Ich bestimmen. Im Nicht-Ich liegt aber nur der *Idealgrund*, nicht der *Realgrund* der Bestimmung, d. h. der Beschränkung des Ich. Der Realgrund liegt nämlich im Ich selbst, denn eigentlich schränkt das Ich sich selbst ein, indem es in sich selbst Negation und dadurch in das Nicht-Ich Realität setzt.[3])

So stehen wir auf dem Boden des beschränkten, endlichen, intelligenten, theoretischen Ich. Dadurch dass das Ich und das Nicht-Ich einander begrenzen, wird die Empfindung möglich.

Vergleichen wir nun das Nicht-Ich, wie wir es bis jetzt kennen gelernt haben, mit dem Ding an sich Kants, so müssen wir einräumen, dass es von diesem sehr verschieden ist.

Das Nicht-Ich ist nichts *an sich*, sondern nur *für das Ich*, ja es ist von diesem (durch die Selbstbeschränkung) gesetzt. Es ist *nicht gegeben*, es scheint nur so, weil es vom Ich bewusstlos produziert wird.

Dieses vom Ich gesetzte Nicht-Ich, das wir bis jetzt kennen gelernt haben, ist aber, möchten wir sagen, nur ein sekundäres Nicht-Ich, das, wie wir gleich sehen werden, von einem ursprünglichen Nicht-Ich bedingt ist, von einem Nicht-Ich, das mit dem Kantischen Ding an sich viel ähnlicher ist.

Der Anstoss.

„Das Ich setzt sich selbst als bestimmt durch das Nicht-Ich“ ist der bekannte Grundsatz der theoretischen Wissenschafts-

---

[1]) Vgl. Ebendas. I: S. 249.
[2]) Vgl. Ebendas. I: S. 119.
[3]) Vgl. Fichte, S. W. Bd. I, S. 129 ff.

lehre. Das Ich muss sich also leidend verhalten, und das Nicht-Ich soll eine Thätigkeit auf das Ich ausüben. Nun ist aber alle Realität, alle Thätigkeit im Ich, und das Ich kann wie gesagt nur dadurch Realität (Thätigkeit) auf das Nicht-Ich übertragen, dass es dieselbe in sich *nicht* setzt. Das Ich soll also nur zum Teil thätig sein und zum Teil leidend, damit eine Wechselbestimmung zwischen Ich und Nicht-Ich möglich werde. Nach dem ersten Grundsatz ist das Ich aber reine Thätigkeit, es ist lediglich *nur* thätig. Eine vom Ich unabhängige Thätigkeit kann also das Nicht-Ich unmöglich haben; es kann nur Thätigkeit haben, wenn im Ich Thätigkeit aufgehoben wird, und Thätigkeit kann im Ich nur durch die Thätigkeit des Ich aufgehoben werden, d. h. das Ich kann nur dadurch bestimmt und beschränkt werden, dass es sich selbst bestimmt und beschränkt.

Eine Thätigkeit des Nicht-Ich ist nur durch eine „Uebertragung“, „ein Setzen durch ein Nicht-Setzen“, das Leiden des Ich nur durch ein „Entäussern“ möglich.[1])

Wie kommt aber das Ich dazu, seine ins unendliche hinausgehende Thätigkeit zu beschränken? Wie kommt es dazu, ein bestimmtes Quantum (und nicht alle) Thätigkeit zu setzen, oder — mit Fichtes Terminologie — was veranlasst das Ich sich als Substanz und Accidenz zu unterscheiden?

Fichte zeigt uns wohl, dass diese Beschränkung weder vom Ich noch vom Nicht-Ich bestimmt, d. h. überhaupt nicht bestimmt oder bedingt sein kann, sondern einem absolut freien und grundlosen Vermögen zugeschrieben werden muss. Dieses Vermögen ist die produktive Einbildungskraft, welche das Ich als beschränkt setzt, indem es mit absoluter Spontaneität dem Ich ein Nicht-Ich entgegensetzt, sich selbst also in *einer* Handlung als unendliche und endliche, unbestimmte und bestimmte, unbeschränkte und reflektierte Thätigkeit setzend oder — wie Fichte sagt — zwischen Bestimmung und Nichtbestimmung, zwischen Endlichem und Unendlichem in der Mitte schwebend,[2]) Ich und Nicht-Ich vereinigend[3]) oder ein Wechselverhältnis zwischen Wirken und Leiden bestimmend.[4])

[1]) Vgl. Fichte, S. W. Bd. I, S. 160–165.
[2]) Fichte, S. W. Bd. I, S. 216.
[3]) Ebendas. S. 218.
[4]) Ebendas. S. 160 Vgl. S. 215 ff.

Wenn aber das Wesen des Ich nur darin besteht, sich selbst als reine unendliche Thätigkeit zu setzen, bleibt es doch immer unerklärt, was dem Ich die Veranlassung giebt, als produktive Einbildungskraft sich selbst eine Schranke zu setzen.

Wir sehen wohl ein, dass wenn es geschehen soll, es ein solches Vermögen wie die produktive Einbildungskraft geben muss, und wir verstehen weiter, dass wenn es nicht geschieht, keine Empfindung, kein Bewusstsein möglich ist; aber warum gibt es eine Empfindung, warum gibt es ein Bewusstsein und nicht nur eine reine, ins unendliche hinausgehende Thätigkeit?

Die bekannte Antwort lautet: *weil auf diese ins Unendliche hinausgehende Thätigkeit ein* **Anstoss** *geschieht.*

Auf dem Boden der theoretischen Wissenschaftslehre können wir nicht weiter kommen. Das theoretische Ich setzt nämlich die Empfindung als unerlässliche Bedingung voraus. Eine Empfindung ist aber ohne das Nicht-Ich schlechthin unmöglich, und ein Nicht-Ich ist wieder ohne eine Beschränkung der ins Unendliche hinausgehenden Thätigkeit, und diese Beschränkung schliesslich ohne den Anstoss unmöglich. „Wir konnten die Vorstellung überhaupt auf keine Art möglich denken als durch die Voraussetzung, dass auf die ins unbestimmte und unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich ein Anstoss geschehe.“[1]) Hier hat alle Deduktion ihr Ende. Das Nicht-Ich und der Anstoss sind lediglich Thatsachen der Erfahrung, denn ohne sie wäre kein Bewusstsein möglich. Warum es aber ein Bewusstsein giebt und wie und woher der Anstoss auf die unendliche Thätigkeit geschieht, das sind Fragen, die ausserhalb der Grenze des theoretischen Teils der Wissenschaftslehre liegen,[2]) und eine Antwort können wir nur auf dem Boden des praktischen Ich bekommen.

So wie wir den Anstoss in der theoretischen Wissenschaftslehre kennen gelernt haben, nämlich als den ersten unbegreiflichen Grund der Selbstbeschränkung des Ich, als das ursprüngliche Nicht-Ich, wodurch die Empfindung möglich wird, als den letzten Grund aller Wirklichkeit für das Ich, von welchem sich weiter nichts sagen lässt, als dass es dem Ich völlig entgegen-

[1]) Fichte, S. W. Bd. I, S. 248.
[2]) Fichte, S. W. Bd. S. 218. Vgl. S. 177.

gesetzt sein müsse,[1]) können wir in ihm kaum ein Ueberbleibsel des Dinges an sich verkennen, denn, wenigstens auf dem Boden des theoretischen Ich, scheint nicht nur, sondern *ist* dieser Anstoss (das ursprüngliche Nicht-Ich) etwas ohne alles Zuthun des Ich Gegebenes. Erst nach dem Anstoss wird das (sekundäre) Nicht-Ich vom Ich gesetzt, und wenn wir diesen Anstoss, das ursprüngliche Nicht-Ich, auch nicht als ein *Ding* an sich auffassen dürfen, so scheint es doch wenigstens als ein *Thun* an sich und wir dürfen dann Kants Ding an sich — das Inadæquate in der Bezeichnung zugegeben — als Kraft, Energie, *Wille*[2]) auffassen.

Aber auch als ein „Thun an sich" will Fichte nicht gern den Anstoss gelten lassen, denn es würde dann eine Realität ausser der des Ich geben, was es nach ihm nicht geben darf. Der Anstoss muss also aus dem Ich deduciert werden, und diese Aufgabe sucht die praktische Wissenschaftslehre zu lösen.

Die praktische Wissenschaftslehre.

Das strebende Ich.

Wir haben gesehen, dass das theoretische, das intelligente Ich überhaupt nur unter der Bedingung des Anstosses möglich ist, und darum konnte der Anstoss auch nicht innerhalb der Grenze der theoretischen Wissenschaftslehre erklärt werden.

Ist nun aber das Ich als Intelligenz vom Nicht-Ich oder vom Anstoss abhängig, so widerspricht es dem reinen Ich des ersten Grundsatzes, das unabhängig sein soll, und die Identität des Ich ist aufgehoben. Dieser Widerspruch muss also gelöst werden; das Ich als Intelligenz darf von nichts bedingt sein als vom Ich selbst, d. h. aus dem reinen Ich muss der Anstoss deduciert werden. „Das absolute Ich soll sein Ursache des Nicht-Ich an und für sich, d. i. nur desjenigen im Nicht-Ich, was übrig bleibt, wenn man von allen erweisbaren Formen der Vorstellung

---

[1]) Ebendas. 1: S. 279. Vgl. S. 275 und 280.

[2]) Vgl. meine Abhandlung „Till Kants lära om tinget i och för sig", S. 57, und Kuno Fischer, Gesch. d. n. Ph., Bd. V. S. 24.

abstrahiert; desjenigen, welchem der Anstoss auf die ins unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich zugeschrieben wird.“ [1])

Wie kann aber das reine Ich Ursache des ursprünglichen Nicht-Ich sein?

Die reine absolute Thätigkeit des Ich besteht nur im Sichselbstsetzen. Es muss also im Ich noch eine andere, eine objektive Thätigkeit geben, und diese beiden Thätigkeiten, die reine, unbeschränkte und die objektive, beschränkte Thätigkeit, müssen eine und dieselbe Thätigkeit, Thätigkeit eines und desselben Subjekts sein. Die objektive Thätigkeit muss seiner Möglichkeit nach von der reinen Thätigkeit bedingt sein. [2])

Dieses ist wiederum nur möglich, wenn die ursprüngliche, reine, in sich selbst zurückgehende Thätigkeit des Ich *in Beziehung auf ein mögliches Objekt* — nicht *an sich* und *als solche* — ein *Streben* und zwar *ein unendliches Streben* ist. „Dieses unendliche Streben ist ins unendliche hinaus die *Bedingung der Möglichkeit alles Objekts:* kein Streben, kein Objekt.“ [3])

In dem „Streben“ ist der Uebergang vom unendlichen Ich zum endlichen Ich gefunden, denn „im Begriffe des Strebens selbst liegt schon die Endlichkeit, denn dasjenige, dem nicht *wider*strebt wird, ist kein Streben. Wäre das Ich mehr als strebend, hätte es eine unendliche Kausalität, so wäre es kein Ich, es setzte sich nicht selbst und wäre demnach nichts. Hätte es dieses unendliche Streben nicht, so könnte es abermals nicht sich selbst setzen, denn es könnte sich nichts entgegensetzen; es wäre demnach auch kein Ich und mithin Nichts.“ [4])

Das Streben fordert ein Widerstreben, d. h. es muss im Ich zwei einander entgegengesetzten Thätigkeiten geben. Nun ist aber das reine Ich die reine unendliche Thätigkeit, die in sich selbst zurückgeht. Die Richtung derselben kann also lediglich *centripetal* genannt werden. [5]) Das Ich soll aber nicht nur

[1]) Fichte, S. W. Bd. I, S. 251. — Interessant ist, dass das „anstossende“ Nicht-Ich hier als Nicht-Ich *an und für sich* bezeichnet wird. Vgl. Kants afficierendes Ding an sich.

[2]) Vgl. Fichte, S. W. Bd. I, S. 254 ff.

[3]) Fichte, S. W. Bd. I, S. 261 ff.

[4]) Fichte, S. W. Bd. I, S. 270.

[5]) Ebendas. S. 273.

sich selbst setzen, sondern „es soll sich *für sich selbst* setzen, *als* durch sich selbst gesetzt.“ *So gewiss das Ich ein Ich ist, muss es unbedingt und ohne allen Grund das Prinzip in sich haben, über sich selbst zu reflektieren.*[1])

Inwiefern nun das Ich reflektierend ist, insofern ist die Richtung seiner Thätigkeit centripetal, aber inwiefern es dasjenige ist, worauf reflektiert wird, insofern ist die Richtung seiner Thätigkeit *centrifugal,* und zwar centrifugal in die Unendlichkeit hinaus.[2])

Hierbei muss aber daran erinnert werden, dass, wenn die ursprüngliche Richtung lediglich centripetal genannt wird, diese Bezeichnung eigentlich inadæquat ist. *Eine* Richtung ist *keine* Richtung. Erst durch die Reflextion kommt ein Unterschied der beiden Richtungen zu stande. *Soll* nun aber die Thätigkeit des Ich reflektiert, in eigentlichem Sinn centripetal sein, so muss eine centrifugale Richtung vorausgesetzt werden. Auf diese centrifugale, ins Unendliche hinausgehende Thätigkeit muss aber, damit sie centripetal reflektiert werde, ein Anstoss geschehen. Dieser Anstoss ist also bedingt durch das Gesetz des Ich, über sich selbst zu reflektieren.

Das Ich soll über sich reflektieren, d. h. *das Ich soll* **für sich** *sein, was es* **an sich** *ist.* An sich ist es aber absolute, reine, unendliche Thätigkeit. Das soll es nun auch *für sich* sein, d. h. *das Ich muss fordern, dass es in der Reflexion als alle Realität (= Thätigkeit) befunden werde.*[3])

Als reflektiert ist aber seine Thätigkeit, wie wir gesehen haben, mit Notwendigkeit begrenzt es ist derselben durch den Anstoss gleichsam eine Schranke gesetzt. Das Ich ist endlich, soll aber seinem Wesen nach unendlich sein, es muss über jede Schranke hinausgehen; weil es aber zugleich über sich selbst reflektieren muss, muss es sich stets wieder beschränken, über diese Schranken wieder hinausgehen u. s. w., ins Unendliche, d. h. es ist nie *für sich* unendlich, es *strebt* aber unendlich zu sein, es ist *unendliches Streben.*

---

[1]) Ebendas. S. 274.

[2]) Fichte, S. W. Bd. I, S. 274.

[3]) Fichte, S. W. Bd. I, S. 276.

Hier ist der Vereinigungspunkt zwischen dem absoluten, praktischen und intelligenten Wesen des Ich gefunden. Das absolute Ich ist an sich reine unendliche Thätigkeit, soll aber dieses auch *für sich* sein; dieses kann es nur als strebend, d. h. als praktisch. Das Streben setzt aber eine Schranke voraus, und durch diese Schranke entsteht, wenn auf dieselbe reflektiert wird, das theoretische Ich. Das Ich setzt sich also eine Schranke, ist theoretisch um praktisch zu werden.

Wie die Reihe des *Wirklichen* dadurch entsteht, dass auf den Anstoss, die Schranke reflektiert wird, so entsteht die Reihe des *Idealen*, wenn das Ich vom Anstoss abstrahierend auf die Unendlichkeit seines Wesens reflektiert.

Wie in der Deduktion der Vorstellung die Funktionen des theoretischen Vermögens, so wird nun im progressiven Teil der praktischen Wissenschaftslehre das „System der Triebe“ dargestellt.

Das Streben als sich selbst produzierendes Streben wird als *Trieb* fixiert (I: 287). Das Gegenstreben des Nicht-Ich wird als „ein Streben ausser dem Ich“ (I: 288) und das Gleichgewicht zwischen beiden als „Zwang“ (I: 289) gesetzt. Dieser Zwang äussert sich wieder im Ich als „Gefühl“ (I: 289).

Weil es nun Gesetz für das Ich ist „über sich zu reflektieren, als die Unendlichkeit ausfüllend“, und es über sich nicht reflektieren kann, ohne begrenzt zu sein, so muss der Trieb als Reflexionstrieb notwendig Vorstellungstrieb oder „ein Trieb *nach dem Objekte*“ sein (I: 291).

Wenn nun das Ich sich getrieben und zwar *aus sich selbst hinaus* getrieben fühlt, so setzt die ideale Thätigkeit etwas, als Objekt des Triebes, und das Ich fühlt sich *„als getrieben nach irgend etwas Unbekanntem“* (Sehnen oder Produktionstrieb).

Als mittelbar durch die ideale Thätigkeit ein Objekt setzend, wird der Trieb nicht gefühlt. Es kann kein Trieb gefühlt werden, wenn auf das Objekt desselben nicht die ideale Thätigkeit geht; und dieses ist nur möglich, wenn die reale begrenzt ist. Daraus folgt die Reflexion des Ich über sich als ein *begrenztes*. Da aber das Ich sich in dieser Reflexion seiner selbst nicht bewusst wird, so ist dieselbe ein blosses *Gefühl* (I: 297). Wenn nun das Ich sich als begrenzt fühlt, d. i. wenn es *für sich selbst* begrenzt ist, so ist für dasselbe seine Thätigkeit auf-

gehoben. Dieses widerstreitet aber dem Charakter des Ich; es muss darum seine Thätigkeit wiederherstellen, und dies geschieht durch absolute Spontaneität lediglich zufolge des Wesens des Ich ohne allen besondern Antrieb, indem das Ich über sein Fühlen reflektiert. So entsteht das Bewusstsein, das also aus absoluter Spontaneität erfolgt. „Durch kein Naturgesetz und durch keine Folge aus dem Naturgesetz, sondern durch absolute Freiheit erheben wir uns zur Vernunft, nicht durch *Uebergang*, sondern durch einen Sprung.“ [1])

Sowohl das Fühlende als das Gefühlte sind das Ich, das mit sich selbst in Wechselwirkung steht; weil aber das Ich als fühlend nicht auf sein Fühlen reflektiert, erscheint es sich als bloss leidend, und das Gefühlte erscheint ihm als ein Begrenzendes. „Daher scheint die Realität des Dinges gefühlt zu werden, da doch nur das Ich gefühlt wird.“ [2])

Im folgenden wird dann gezeigt, dass das Sehnen, der Produktionstrieb, sich notwendig als *Bestimmungstrieb* und dieser wieder als *Trieb nach Wechsel* und als *Trieb nach Befriedigung*, nach Uebereinstimmung mit sich selbst und als absoluter Trieb, „ein Trieb um des Triebes willen“, sich äussern muss. Dieser absolute, sittliche Trieb ist, als Gesetz ausgedrückt: nichts anderes als der kategorische Imperativ.

Du sollst schlechthin. [3])

* * *

Ist nun wirklich der Anstoss aus dem Ich und nur aus dem Ich abgeleitet, so dass er nicht einmal länger als ein Thun an sich betrachtet werden darf?

Prüfen wir die Deduktion, so finden wir leicht, dass die ganze Schlussfolge von den beiden Prämissen abhängig ist, dass *es für das Ich Gesetz ist über sich selbst zu reflektieren und in dieser Reflexion als volle Realität befunden zu werden,* [4]) oder, was dasselbe ist: das Ich soll *für sich* sein, was es *an sich* ist.

---

[1]) Fichte, S. W. Bd. I, S. 298. Vgl. I: S. 429.

[2]) Fichte, S. W. Bd. I, S. 301.

[3]) Ebendas. S. 327. — Für eine ausführliche Darstellung des „Systems der Triebe“ verweisen wir wieder auf Burman a. a. O. S. 147. ff.

[4]) Fichte, S. W. Bd. I, S. 274 und 276.

Soll nun das Ich über sich selbst reflektieren, so muss seine ursprüngliche Thätigkeit angestossen werden, und das Gesetz macht also den Anstoss notwendig. Dieses ist wohl richtig, aber ein offenbarer Cirkel. Soll das Ich über sich selbst reflektieren, so sehen wir wohl ein, was wir schon im theoretischen Teil eingesehen haben, dass ein Anstoss notwendig ist, wenn auch das *woher* dieses Anstosses unbegreiflich bleibt. Warum soll aber das Ich über sich selbst reflektieren? Uns scheint es, dass dieses so wenig für das reine Ich, wie wir es bis jetzt kennen gelernt haben, Gesetz sein kann, dass es vielmehr dem Begriffe dieses reinen Ich widerspricht, so gewiss wie der Begriff einer reflektierten, d. h. endlichen Thätigkeit dem Begriffe einer unendlichen Thätigkeit widerspricht.

Die einzige Lösung scheint zu sein, dass ***das Ich wirklich einen Widerspruch involviert oder mit sich selbst in Widerspruch geraten ist dadurch, dass das „Ding an sich", das ursprüngliche Nicht-Ich, in das Ich selbst hineingelegt worden ist.***

Das Nicht-Ich ist im Ich[1]), aber es ***soll*** überhaupt kein Nicht-Ich sein.[2]) Das Ich ist endlich, aber es ***soll*** unendlich sein. So verstehen wir den Ausdruck: ***Das Ich ist unendlich, aber bloss seinem Streben nach; es strebt unendlich zu sein.***[3])

Das reine absolute Ich, von dem die Wissenschaftslehre ausgeht, ist die Idee einer sich selbst als Zweck setzenden reinen Thätigkeit, welche sich selbst als unendlich zu setzen strebt, welche sich selbst realisieren *soll*. Realität hat das reine absolute Ich also nur insofern, als es sich selbst realisieren ***soll***. Seiner Idee nach ist das Ich unendlich; dieses soll es ***für sich*** sein. Diese Forderung ist der kategorische Imperativ, das „Du sollst schlechthin!", welches so zum höchsten Prinzip der Philosophie erhoben worden ist.

Das Ich ***soll*** für sich alle Realität, unendliche Thätigkeit sein: dieses ist seine Aufgabe. Unendlich kann es aber nur sein als strebendes, also praktisches; und strebend kann es wieder nur sein, wenn ein Gegenstreben, eine Schranke der Thätigkeit da ist. Das Ich muss also (durch bewusstlose Produktion) ein

[1]) „Auf eine für uns völlig unbegreifliche Art." (Fichte, S. W. I: S. 202.)

[2]) Fichte, S. W. Bd. I, S. 144.

[3]) Ebendas. S. 270.

Nicht-Ich setzen, sich beschränken, theoretisch sein um praktisch sein zu können.

Das Ich muss die Reihe der theoretischen Funktionen durchlaufen um einzusehen, dass es das Nicht-Ich durch seine eigene Selbstbeschränkung gesetzt hat, um sich als das Nicht-Ich bestimmend zu fassen, um *mit Bewusstsein* streben zu können, seine Aufgabe zu erfüllen, d. h. streben, das Nicht-Ich, die Schranke, aufzuheben und sich selbst als unendliche Thätigkeit zu setzen.

Das Ich als Individuum und als Idee.

Das Ich, von welchem die Wissenschaftslehre ausgeht, d. h. das reine Ich als intellektuelle Anschauung, ist nur *für den Philosophen* da. Der Sinn dieser sonst rätselhaften Worte in der „zweiten Einleitung" (S. W. I: 515) ist uns nun vollkommen klar.

Das reine Ich, die unendliche Thätigkeit, ist nicht für das Ich. Es *soll* es aber sein. Für das Ich ist aber das Ich, mit welchem die Wissenschaftslehre schliesst, *das Ich als Idee* (I: 515), das Ziel des Strebens, das Ich, das verwirklicht werden soll.

Nun erst können wir auch besser die Stellung des *individuellen Ich* verstehen, eine Stellung, die vortrefflich von Burman so charakterisiert wird: „Das individuelle Ich liegt gleichsam in der Mitte zwischen dem reinen Ich als intellektueller Anschauung und dem reinen Ich als Idee." [1])

Die Individuen — welche eigentlich erst in der „Grundlage des Naturrechts" (S. W. Bd. III, S. 30 ff.) deduciert werden — sind nur Accidenzen, Mittel zur Verwirklichung des Zweckes. [2]) Das Ich als Idee hat also aufgehört Individuum zu sein, welches letztere es nur durch sinnliche Beschränkung war. Im Ich als intellektueller Anschauung dagegen ist die Ichheit noch nicht bis zur Individualität vorgedrungen. Weder das reine Ich als intellektuelle Anschauung, noch das Ich als Idee darf also als In-

---

[1]) Burman a. a. O. S. 30.

[2]) Dieser Gedanke wird auch in der „zweiten Einleitung" ausgesprochen: die Vernunft ist das an sich, und die Individuen nur accidentiell; die Vernunft Zweck und die Persönlichkeit Mittel; die letztere nur eine besondere Weise die Vernunft auszudrücken (I: S. 505).

dividuum aufgefasst werden; jenes ist es noch nicht, dieses ist es nicht mehr.[1])

Das Ich als Idee ist aber dem Ich als Anschauung darin entgegengesetzt, dass „in diesem nur die Form des Ich liegt, und auf ein eigentliches Material desselben, welches nur durch sein Denken einer Welt denkbar ist, gar nicht Rücksicht genommen wird; da hingegen im letzteren die vollständige Materie der Ichheit gedacht wird.“[2])

Das Ich als Idee wird aber nie wirklich, sondern wir sollen uns dieser Idee nur ins Unendliche annähern.[3]) Darum wird das Ich auch immer strebend, praktisch, sein, darum auch immer theoretisch, und so wird es auch immer Individuen geben.

Das Ich *soll* für sich sein, was es an sich ist, es *soll* unendlich sein; dieses kann es aber nur als strebend, also *soll* es strebend sein; *es soll streben um des Strebens willen*, dieses ist das Sittengesetz, das als kategorischer Imperativ das Individuum zu einer Thätigkeit der Thätigkeit willen treibt.[4]) In diesem Sittengesetz äussert sich das reine Ich im individuellen und treibt dieses dahin, sich dem unerreichbaren Ziel, dem ideellen Ich, unendlich anzunähern. „Die Idee einer zu vollendenden Unendlichkeit schwebt uns vor und ist im Innersten unseres Wesens enthalten. Wir sollen, laut der Anforderung desselben an uns, den Widerspruch lösen, ob wir seine Lösung gleich nicht als möglich denken können, und voraussehen, dass wir sie in keinem Momente unseres in alle Ewigkeit hinaus verlängerten Daseins werden als möglich denken können. Aber eben dies ist das Gepräge unserer Bestimmung für die Ewigkeit.“[5])

*
* *

Seinen kühnen Gedanken, dass die Gegenstände sich nach unserer Erkenntnis richten müssen, vergleicht Kant, wie bekannt, nicht ohne Grund mit dem grossartigen, alle astronomischen Begriffe umwälzenden Gedanken des Kopernicus.

---

1) Fichte, S. W. Bd. I, S. 515 ff.

2) Fichte, S. W. Bd. I, S. 516.

3) Ebendas. S. 515.

4) Wie die Sittlichkeit in der Thätigkeit besteht, so besteht für Fichte vollkommen konsequent das „radikale Uebel“ in der *Trägheit*. — Vgl. S. W. Bd. IV, S. 202.

5) Fichte, S. W. Bd. I, S. 270.

Auch Fichte hat ein Recht darauf, ein Kopernicus der Philosophie genannt zu werden. Um eine solche Benennung zu rechtfertigen, braucht man nur an die Lehre Fichtes zu erinnern, dass das *Thun* das Primäre und das *Sein* als ein Produkt des ursprünglichen Thuns, das secundäre sei.

Aber nicht nur im Verhältnis zu den älteren Anschauungen, auch in Verhältnis zu Kant kann Fichte ein Kopernicus genannt werden.

Wohl mag sich die „reine Apperception" Kants mit dem „Ich als intellektueller Anschauung" Fichtes insofern decken, als jene sowohl wie dieses der Einheitspunkt aller Grundformen des Wissens ist, ja man kann sagen, dass der Hauptzweck, den Fichte sich setzte, war: *die Kantische Lehre von der Einheit des Bewusstseins aufrecht zu halten, beziehungsweise tiefer zu begründen;* aber wenn auch Prinzip und Ziel der beiden Philosophen noch so ähnlich sind, ist doch der Weg, auf dem Fichte das Ziel zu erreichen suchte, von dem Wege Kants so grundverschieden wie der des Kopernicus von dem der frühern Astronomen verschieden war.

Jenes Bemühen Fichtes ist das eigentliche Motiv aller Veränderungen, die er am Kantischen System vorzunehmen für unumgänglich hielt. Darum musste der Dualismus, den Fichte in der Lehre vom Ding an sich zu finden meinte, entfernt werden; darum musste das reine Ich nicht nur die Form, sondern auch den Inhalt der Erfahrung liefern; darum mussten die beiden Stämme Sinnlichkeit und Verstand, Receptivität und Spontaneität vereinigt werden; darum mussten die Formen des Bewusstseins und der Empfindung aus dem Selbstbewusstsein erklärt werden.

In dem Versuch, diese Aufgabe zu lösen, nahm Fichte doch eine neue Kopernicanische Umwälzung vor, die kaum von geringerer Bedeutung war als die, welche Kant vorgenommen hatte.

Aus der Möglichkeit der Erfahrung, deduciert Kant, das Selbstbewusstsein. Die ganze „Kritik der reinen Vernunft" ist ja eigentlich eine Untersuchung der Bedingungen der Erfahrung, und als letzte Bedingung zeigt sich dabei die Einheit des reinen Selbstbewusstseins oder der „transscendentalen Apperception".

Fichte geht den umgekehrten Weg. Nicht aus der Möglichkeit der Erfahrnng soll das Selbstbewusstsein, sondern aus der Möglichkeit des Selbstbewusstseins soll die Erfahrung abgeleitet werden.[1])

Hier begleitet nicht, wie bei Kant, das „Ich denke" die Vorstellungen, sondern diese begleiten umgekehrt das „Ich denke", und darum zeigt sich in Fichtes Philosophie die Einheit des Bewusstseins, die bei Kant immer nur formal bleibt, als eine *reale* Einheit.

Nach dieser allgemeinen Betrachtung kehren wir zu unserer Hauptfrage, dem Verhältnis zwischen dem Nicht-Ich Fichtes und dem Ding an sich Kants, zurück, um die Ergebnisse unserer Untersuchung kurz zusammenzufassen.

Auf dem Boden der theoretischen Wissenschaftslehre sahen wir, wie es Fichte gelang, das Nicht-Ich zu einem Produkt des Ich herabzudrücken. Dieses Nicht-Ich zeigte sich aber als nur secundär, und das primäre, ursprüngliche Nicht-Ich erkannten wir in dem „unbegreiflichen" *Anstoss,* dem unverkennbaren Ueberbleibsel des Dinges an sich.

In der praktischen Wissenschaftslehre wurde nun dieser Anstoss deduciert, aber dies gelang nur dadurch, dass das „reine Ich" zu dem „strebenden Ich" verändert wurde. Das Ich, von dem nun ausgegangen wird, ist nicht mehr unendlich, es strebt nur unendlich zu sein; die Unendlichkeit ist nur seine Aufgabe, aber eine Aufgabe, die nie erfüllt werden kann. Der Anstoss, das ursprüngliche Nicht-Ich, das Ding an sich, ist in das Ich selbst hineinversetzt worden. „Das Nicht-Ich ist im Ich, aber es soll überhaupt kein Nicht-Ich sein."

Eliminiert ist das Nicht-Ich also nicht, und es ist mit dem Ich nur dadurch in einer höheren Einheit vereinigt, dass in diese Einheit ein Widerspruch hineingelegt worden ist — ein Versuch das Problem zu lösen, der in der späteren Philosophie uns wieder begegnet.

---

[1]) Vergl. Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. V, 2. Auflage, S. 483. – Doch ist es nicht ganz richtig oder wenigstens nicht vollständig, wenn Kuno Fischer sagt, Fichte deduciere so: das Selbstbewusstsein *ist,* also u. s. w. Der äusserste Grund ist nämlich nicht eine Thatsache, nicht dass das Selbstbewusstsein ist, sondern dass es sein *soll.*

Wenn wir nun die Kantische Lehre so interpretieren, dass das Ding an sich dem Ich an sich schlechthin selbstständig gegenüberstehe (wie zwei Monaden, die nicht auf einander einwirken können) und das Nicht-Ich Fichtes so auffassen — wie er es wohl ursprünglich aufgefasst haben möchte — als lediglich ein Produkt des Ich, so deckt sich das Nicht-Ich mit dem Ding an sich freilich nicht; dürfen wir aber annehmen, dass das transcendentale Subjekt und transscendentale Objekt bei Kant irgendwie in einer höheren Einheit vereinigt sind — was wir annehmen müssen, um ohne eine prästabilierte Harmonie erklären zu können, wie sie auf einander einzuwirken die Möglichkeit haben[1]) — und zeigt sich dann das Nicht-Ich als ursprünglich im Ich vorhanden (ganz gleichgültig, ob „auf eine für uns völlig unbegreifiche Art“) als ein dem Thun des Ich entgegengesetztes Thun (wieder ganz gleichgültig, ob dieses Nicht-Ich überhaupt nicht sein *soll),* so scheint uns die Aehnlichkeit unverkennbar. Der Anstoss mag noch so unbegreiflich sein, und das ursprüngliche Nicht-Ich mag auf eine für uns noch so unbegreifliche Art da sein; dasselbe gilt auch vom „afficierenden Gegenstand“ Kants, vom Ding an-sich; *da* sind sie doch beide.

Was bedeutet es aber, dass das Ding an sich nicht sein soll? Wir glauben kaum, dass wir etwas für die Wissenschaftslehre ganz Fremdartiges hineininterpretieren, wenn wir hier den Gedanken Schellings in nuce finden wollen. Im reinen Ich, im Urgrund, sind Ich und Nicht-Ich einander noch nicht realiter entgegengesetzt, es ist die *Indifferenz,*[2]) die doch potentialiter die *Differenz* involviert, diese ist aber nur ein Durchgangsstadium zur *Identität;* zum ideellen Ich, wo selbst das Nicht-Ich zum Ich geworden ist.

---

[1]) Vgl. meine Abhundlung „Till Kants lära om tinget i och för sig“: Seite 74.

[2]) Doch dürfen wir nicht an eine Indifferenz etwa von Geist und Materie denken, denn wie unbestimmt das reine Ich noch sein mag, bleibt es doch bei Fichte immer etwas rein Geistiges. (Hier ist also ein Unterschied von der Substanz Spinozas nicht zu verkennen.) An die Indifferenz zwischen Geist und Natur in Schellings Sinne dürfen wir aber vielleicht denken, wenn wir uns erinnern, dass die Natur bei Schelling ein werdendes Ich ist.

Die späteren Darstellungen der Wissenschaftslehre.

Im Vorwort haben wir die Aufgabe unserer Untersuchung auf die erste Periode Fichtes begrenzt, aber wir wollen doch hier zum Schluss aus den Schriften der zweiten Periode einige leitenden Hauptgedanken herausnehmen, die vielleicht einige Punkte in der Lehre der ersten Periode beleuchten könnten.

Schon in einem Schreiben an Jacobi vom Jahre 1795, wo Fichte den Unterschied zwischen dem Individuum und dem absoluten Ich scharf betont, nennt er letzteres Gott. [1])

In der kleinen Abhandlung „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" vom Jahre 1798 hebt er wieder hervor, dass der Begriff einer Gottheit eigentlich nichts anderes sein kann und darf, als der Begriff einer *moralischen Weltordnung.* Diese ist das Göttliche. Einen andern Gott bedürfen wir nicht und können auch keinen andern fassen. Der Begriff von Gott als einer besonderen Substanz sei unmöglich und widersprechend. [2])

Diese Aeusserungen lassen sich mit den vorigen sehr gut vereinigen, denn die „moralische Weltordnung" ist gerade wie das absolute Ich nicht etwas Daseiendes, sondern etwas sein Sollendes, ein unerreichbarer Zweck der Weltentwicklung, eine Idee, die sich verwirklichen soll.

In der Schrift „Die Bestimmung des Menschen" vom Jahre 1800 begegnet uns diese Weltordnung als ein „ewiger Wille" [3]) und dieser Wille ist das geistige Band der Vernunftwelt, ja noch mehr: „er ist der Urquell von ihr und von mir", er ist „das einzige Wahre und Unvergängliche". [4])

Die Weltordnung, die *ordo ordinans,* erscheint so allmählich nicht nur als etwas sein Sollendes, sie ist wirklich da, sie ist im Absoluten, im Gott verwirklicht. In ihm ist als volle

---

[1]) Leben und Briefwechsel II, S. 181.

[2]) Vgl. Fichte S. W. Bd. V, S. 175 ff. und S. 185 ff.

[3]) Vgl. Fichte, S. W. Bd. II, S. 297: „Ein Wille, der rein und bloss als Wille wirkt, durch sich selbst, schlechthin ohne alles Werkzeug, oder sinnlichen Stoff seiner Einwirkung, der absolut durch sich selbst zugleich *That* ist und *Produkt,* dessen Wollen Geschehen, dessen Gebieten Hinstellen ist; in welchem sonach die Forderung der Vernunft absolut frei und selbstthätig zu sein, dargestellt ist."

[4]) Fichte, S. W. Bd. II, S. 299.

Realität, was im Ich nur eine Idee ist, und so zeigt sich in den späteren Schriften Fichtes das absolute Ich — das jetzt lieber „absolutes Wissen“ genannt wird — nur als ein Bild (oder Schema) des Urabsoluten, und dieses Urabsolute, Gott, ist das schlechtweg auf sich beruhende Sein.[1])

Auf die Streitfrage über die Differenzen der beiden Perioden näher einzugehen, liegt natürlich ganz ausserhalb der Grenzen unserer Aufgabe; aber schon aus den oben angeführten Sätzen scheint es uns klar zu sein, dass die Uebereinstimmung, die Kuno Fischer, wie bekannt, zwischen den beiden Perioden hervorheben will, etwas übertrieben ist. Fichtes Gottesbegriff der ersten Periode gleicht wenigstens dem der zweiten Periode durchaus nicht, und im gewöhnlichen Sinn kann man kaum diesen als aus jenem entwickelt betrachten.

Dagegen können wir Falckenberg beistimmen, dass es unrichtig ist zu sagen, „dass Fichte in seiner späteren Lehre *an Stelle* des thätigen absoluten Ich das ruhende Absolute gesetzt habe.“ Er hat es wirklich nicht an Stelle des absoluten Ich, sondern über dieses hinaus gesetzt.[2])

Das absolute Ich (das absolute Wissen) ist auch in dieser Periode nichts Seiendes, sondern nur etwas sein Sollendes. Bild Gottes ist es wohl seinem Wesen nach, es soll es aber nicht nur an sich, sondern auch für sich sein; nur soll hier nicht Gott, sondern sein Bild verwirklicht werden.

In der ersten Periode offenbarte sich das reine Ich im individuellen als Sittengesetz, als kategorischer Imperativ; das thut es auch in der zweiten Periode, und der kategorische Imperativ wird darum hier ausdrücklich *Bild Gottes* genannt.[3])

Das absolute Ich der ersten Periode ist also nicht in der zweiten verloren gegangen; es hat sich aber, möchten wir

---

[1]) Vgl. Fichte, S. W. Bd. II, S. 696.

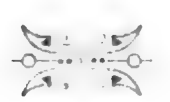
[2]) Damit hat er aber gethan, was er bei Spinoza als den Grundfehler rügte, und nicht ohne Recht sagt darum Lœwe von Fichte: „Selbst hat er gesagt, dass jedes Hinausschreiten über das Ich zu Spinozismus führe. Diese Prophezeiung ist an ihm selber in Erfüllung gegangen.“ (Lœwe, Die Philosophie Fichtes, Stuttgart 1862, S. 258.) — Weil das Absolute Fichtes doch immer etwas rein Geistiges bleibt, muss man doch sein späteres System — wenn es als Neospinozismus bezeichnet werden darf — wenigstens einen rein idealistischen Spinozismus nennen.

[3]) Fichte, Nachgl. Werke, Bd. III, S. 25.

sagen, gespalten, und dadurch haben wir ein im beschränkteren Sinn absolutes Ich, das „absolute Wissen“, und dann das *Urabsolute* bekommen.

Vielleicht können wir auch schon in der „Grundlage“ die erste Spur dieser Spaltung des reinen Ich finden, nämlich da, wo das Nicht-Ich in das Ich hineingelegt wird (vgl. oben S. 33 bis 35). Von diesem Augenblick an nimmt eigentlich das „strebende Ich“ den Platz des „reinen Ich“ ein, aber dieses verschwindet nicht ganz; es bleibt immer als etwas über jedem Gegensatz vom Ich und Nicht-Ich Stehendes, als ein wenn auch noch so unklarer Urgrund da, und aus *dem* Rest im reinen Ich, der sich mit dem Begriffe des „strebenden Ich“ nicht deckt, ist das „Urabsolute“ der zweiten Periode hervorgegangen.

In dieser neuen Phase der Lehre Fichtes ist das Problem des Nicht-Ich eigentlich überhaupt nicht mehr da. Das Urabsolute, Gott, ist das einzig wahre Sein, die endlichen Iche sind nur Modi dieser *einen* unendlichen Substanz, und die objektive Welt hat nur eine Scheinexistenz.



Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band XIII.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Friedrich Eduard Benekes Leben und Philosophie.

Auf Grund neuer Quellen kritisch dargestellt.

Von
Dr. Otto Gramzow
aus Greiffenberg, Preussen.



Bern.
Verlag von Steiger & Cie.
1899.

Inhaltsverzeichnis.

Seite.

Einleitung.

I. Lehr- und Wanderjahre, 1798—1827.

Erstes Kapitel.

Benekes Jugend.

Zweites Kapitel.

Docentenjahre in Berlin und Göttingen.

II. Wirksamkeit in Berlin I, 1827—40.

Erstes Kapitel.

1827—33.

Zweites Kapitel.

1834—40.

III. Wirksamkeit in Berlin II, 1840—54.

Erstes Kapitel.

1840—49.

Zweites Kapitel.

1850—54.

Anhang.

Vorwort.

Hiermit übergebe ich der Oeffentlichkeit die erste vollständige Biographie Friedrich Eduard Benekes. Meine Schrift möge betrachtet werden als die Abtragung einer Schuld, der sich Mit- und Nachwelt des Philosophen bisher entzogen haben.

Beneke war in erster Linie Psycholog. Wenn nun jede wissenschaftliche Biographie zugleich eine psychologische Analyse bieten muss, so ist das im vorliegenden Falle doppelt erfordert. Ich habe mich bemüht, meine Darstellung als eine angewandte Psychologie zu gestalten, indem ich den seelischen Regungen und Beweggründen im Leben Benekes überall nachgegangen bin. Wieweit es mir gelungen ist, meine Absicht zu verwirklichen, mögen die geehrten Leser entscheiden.

Bei der Darstellung der Benekeschen Philosophie habe ich das biographische Moment in den Vordergrund gerückt, indem ich die einzelnen philosophischen Disciplinen in der chronologischen Reihenfolge skizziert habe, die durch das Erscheinen der sie behandelnden Hauptwerke gegeben ist. Veranlassung zu einer solchen Stoffanordnung gab mir der Umstand, dass es nicht möglich ist, Benekes ganze Philosophie aus einigen Grundsätzen abzuleiten. Wo eine solche Ableitung in Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie bisher versucht worden ist, weist sie Inkonsequenzen auf. Beneke als der Philosoph der inneren Erfahrung hat das ganze Gebiet der ihm vorliegenden Erfahrung zu bearbeiten versucht. Will man also eine Uebersicht über sein System geben, die nichts Wesentliches vermissen lässt, so muss

man seinen Ausführungen in den Hauptzügen folgen. Ein schematischer Durchschnitt durch das ganze Gebäude kann nicht gegeben werden, ohne den Gedankenzusammenhang der Benekeschen Philosophie zu entstellen. Da die Psychologie als die Grundwissenschaft der Philosophie aufgefasst ist, von der sich die einzelnen philosophischen Zweige und Kunstlehren radienförmig herleiten, so kommt ihr besondere Berücksichtigung zu. Aus diesem Gesichtspunkte könnte meine Darstellung der Psychologie als Naturwissenschaft zu kurz erscheinen. Dagegen habe ich geltend zu machen, dass die psychologischen Ansichten Benekes fast in allen rein philosophischen Teilen meines Buches immer wieder berührt und stets von anderen Gesichtspunkten aus beleuchtet werden. Darin findet jener der Psychologie gewidmete Abschnitt seine genügende Ergänzung.

Da meine Schrift nicht nur für Fachphilosophen, sondern für alle bestimmt ist, die sich für Beneke und seine Lehre interessieren, so ist manches breiter und ausführlicher behandelt worden, als es sonst wohl notwendig gewesen wäre. Um Benekes Stellung innerhalb der philosophischen Entwicklung möglichst allseitig zu kennzeichnen und einem mehrfach (u. a. von Harald Höffding, Gesch. d. Phil., Bd. II) ausgesprochenen Wunsche nachzukommen, ist der Abschnitt „über das Verhältnis der Benekeschen Philosophie zu verwandten Ansichten“ eingefügt worden.

Eine erschöpfende Kritik des Benekeschen Systems zu geben, wäre über den Rahmen der vorliegenden Arbeit hinausgegangen. Ich habe deshalb die Kritik nur sporadisch eingesetzt, oftmals nur durch eine Frage die Richtung angedeutet, in der sich die Beurteilung einer Benekeschen Ansicht zu bewegen haben würde. Kritisch ist ferner auch das Leben Benekes dargestellt, indem die uns überlieferten Thatsachen nicht einfach nacherzählt, sondern auf ihre Wirklichkeit geprüft, in ihrem kausalen Verknüpftsein untersucht werden.

Möge meine Arbeit nicht nur Beneke die verdiente Anerkennung bringen, sondern auch dazu beitragen, die Geschichte der Philosophie seit Kant einer etwas veränderten Behandlung

zu unterziehen. Für die meisten Historiker bilden allein die spekulativen Systeme das eigentliche Thema ihrer Geschichtsschreibung. Die psychologistischen Systeme werden nur einer nebensächlichen Aufmerksamkeit gewürdigt, obwohl sie sich mindestens ebenso folgerichtig von Kant herleiten und wohl eine ebenso wertvolle Gedankensumme enthalten wie jene. Der bedeutende Zweig in der Entwicklung der nachkantischen Philosophie, den die Namen Fries, Krug, Bouterwek und Beneke bezeichnen, ist noch lange nicht genug gewürdigt worden. Vielleicht kann meine Arbeit eine allseitigere Behandlung der Geschichte der neuesten Philosophie unterstützen.

Zum Schlusse sei es mir noch gestattet, denjenigen Herren meinen Dank auszusprechen, die meine Arbeit durch Rat und That gefördert haben. In erster Linie bin ich zu Dank verpflichtet Herrn Bürgerschuldirektor Matthias Zens zu Wien und Herrn Prof. Dr. Rudolf Dittes zu Budweis für die vertrauensvolle Ueberlassung des Beneke-Dresslerschen Briefwechsels. Ohne diese freundliche Unterstützung seitens beider Herren wäre meine Arbeit nicht zustande gekommen. Die geehrten Leser mögen entscheiden, ob beide Herren der Wissenschaft damit einen Dienst erwiesen haben. Ferner danke ich freundlichst Herrn Prediger Neugeboren für die gütige Uebersendung seiner Vierteljahrsschrift und für seine brieflichen Notizen. Auch allen Freunden und Bekannten, die durch ihr Interesse, ihre Fragen und Ratschläge meine Arbeit gefördert haben, sage ich meinen besten Dank.

Berlin, den 18. September 1898.

Otto Gramzow.

I. Lehr- und Wanderjahre, 1798—1827.

Einleitung.

a. Gesichtspunkte.

Wer das Leben und Schaffen eines unserer Unsterblichen aufzeichnen will, der bemerkt, dass die Nachwelt gewöhnlich weiter nichts in ihrem Gedächtnisse bewahrt, als Gestalt und Grösse des äusseren Rahmens, in dem der Pendelschwung eines durch verdienstvolle Thaten ausgezeichneten Lebens sich hin- und herbewegte. Wie der Menschen Urteil gewöhnlich nur an dem äusseren Scheine und Erfolge hängt, so werden an den hervorragenden Geistern der Vergangenheit meistens nur der Glanz ihres Daseins, die blendende Wirkung ihres Thuns bemerkt. So geschieht es, dass wir selbst über das Leben und Wesen derer, die allgemein als die Hervorragendsten unseres Geschlechts angesehen werden, sehr häufig nur dürftige Notizen besitzen, die uns ein anschauliches und in den kleinsten Zügen deutliches Lebensbild nicht vermitteln können.

Doppelte Schwierigkeit aber erwächst dem Biographen eines Mannes, den seine Zeitgenossen verkannt, nicht gebührend geschätzt und nicht genug beachtet haben. Diese erhöhte Schwierigkeit waltet auch in unserem Falle vor. Wenn man anfängt, sich nach den bisher veröffentlichten biographischen Notizen ein Bild von Benekes Leben und Persönlichkeit zu entwerfen, so stellt sich bald heraus, dass sehr wesentliche Züge zu einem anschaulichen Gesamtbilde fehlen. Es ist, als ob die merkwürdige und anziehende Individualität Benekes schon vor Jahrhunderten ihr Erdenwallen beschlossen hätte, und noch sind nicht fünf Decennien vergangen, seit dieses echte Denkerleben seinen tragischen

Abschluss fand. Beneke schreibt einmal an Dressler: „Die Lebensgeschichte eines Gelehrten sind seine Werke.“ Diesen Gedanken wollen wir nicht bestreiten. Aber jede Persönlichkeit führt ein öffentliches und ein privates Leben, sie erscheint im Sonntags- und im Alltagskleide. In den wissenschaftlichen Werken tritt uns der nüchterne Denker, der sachliche Beurteiler entgegen. Wenn auch hierin das Wesen der Persönlichkeit sich widerspiegelt, so entsteht für uns Spätergeborene doch der Wunsch, dieser Gelehrtenindividualität, deren Werke unser Interesse gewonnen und gesteigert haben, näher und deutlicher zu sehen. Wir wollen ihrem Herzschlage lauschen, ihren Pulsschlag fühlen; wir wollen sie sich bewegen sehen im Gewande ihrer Alltäglichkeit. Auch der Name des Gelehrten ist Mensch. Für die Vorstellung von den Menschen, die unsere Freunde oder bewunderten Genossen sind, bedürfen wir vieler kleiner Züge, die nur im vertrauten Verkehr hervortreten, sich aber den Augen der Welt nicht immer deutlich offenbaren. Die Ausstrahlung des innersten Kernes einer Persönlichkeit geschieht in dem, was wir die Imponderabilien des täglichen Umganges und Verkehrs nennen. Unwägbar sind für uns solche Aeusserungen des persönlichen Wesens, weil wir sie nicht genau in Worte fassen, nicht logisch ableiten oder verknüpfen können. Sie wirken geheimnisvoll von Mensch zu Mensch und bilden die unsichtbaren Fäden, aus denen die innerlichen Beziehungen der Sterblichen untereinander gewoben sind. Ihr Gewahrwerden beruht auf unserem Gefühl, das uns hierin meistens sicher und untrüglich leitet. Wer wüsste von seinem vertrauten Freunde oder erbitterten Feinde nicht, wie sie in bestimmten Fällen denken und handeln würden, ohne dass dieselben sich darüber direkt geäussert hätten! Wollen wir zu einer so konkreten Anschauung eines Mannes der Vergangenheit gelangen, so müssen wir alle kleinen Aeusserungen und Thatsachen aus seinem privaten Leben sammeln und zusammenstellen; wir müssen auf die Uebereinstimmung und Verschiedenheit achten, die zwischen seinem öffentlichen und privaten Leben besteht. Eine wesentliche Stütze aber für die Konstruktion eines solchen Bildes leihen uns Briefe an vertraute Freunde und Geistesverwandte. Wie der Künstler die einzelnen, an sich bedeutungslosen Steinchen anordnet, dass sie ein Mosaik bilden, welches unser Auge befriedigt, so muss der Biograph

seine gesammelten, oft geringfügigen Thatsachen in der Weise verknüpfen, dass ein lebenswarmer Mensch vor das innere Auge des Lesers tritt.

Jeder Mensch aber ist ein Kind seiner Zeit, er trägt ihre Farbe und ist durch die in ihr wirkenden Mächte bestimmt. Wollen wir daher einen Mann der vergangenen Zeit recht verstehen und würdigen, so müssen wir sein Thun betrachten in der Verbindung mit den öffentlichen Geschehnissen; wir müssen sein Wesen aufsuchen unter der oft wunderlichen Hülle, welche Herkommen und Zeitgeist über dasselbe ausgebreitet haben.

b. Das Zeitalter.

Benekes geistige Lebenslust war die schwüle Atmosphäre der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts. Zwar folgte dem nationalen Unglück der Aufschwung, der die Blüte unseres Volkstums zur lebensvollen Entfaltung brachte und dem das mitempfindende Wesen eines Jünglings, wie Beneke, sich nicht entziehen konnte und wollte. Aber dann fiel „ein Reif in der Frühlingsnacht“. Die „heilige“ Allianz ward geschlossen, weniger zum Schutze gegen fremde Eroberer als gegen die unruhigen Dränger und Stürmer im eigenen Volke, die unbequem an die Erfüllung gegebener Versprechen gemahnten. Eine folgenschwere Reaktion, die wie Gewitterschwüle die Geister umlagerte, begann. Die Blüte der deutschen Jugend, die Zukunft des Volkes, die Hoffnung des Vaterlandes wurde einer strengen Aufsicht unterworfen und musste oft ein verwegenes Wort hinter Kerkermauern büssen. Das Staatsschiff, das mit scharfem Winde in die stillen und behaglichen Gewässer des frühen Mittelalters zurücksegeln sollte, blieb stecken in den erstarrten, eisigen Formen einer hergebrachten, unzeitgemässen Staatsklugheit. Vergebens lauschten die Edelsten und Besten auf den Flügelschlag des Geistes, der, seinen Adlerflug zur Sonne nehmend, alle nach sich ziehen sollte. Doch auf den sichtbaren Höhen der Menschheit fehlte dieser Geist. Im Hoffen und Harren wurde das Volk ungeduldig und die Flutwelle seiner Wünsche und Bestrebungen ergoss sich bald hierhin, bald dorthin, stets aber die Ufer über-

flutend, zwischen denen der Strom seiner Thätigkeit in ruhigem Gleichmass abrollen sollte. So geschah die allmähliche Erschütterung und der schliessliche Untergang des absoluten Königtums. Die Zeit schien aus den Fugen zu sein. Unverstandene und unverständliche Phrasen und unerfüllbare Wünsche regten die breiten Massen des Volkes, denen man das Nachdenken über öffentliche Verhältnisse bis dahin nicht gestattet hatte, im tiefsten Grunde auf. Nun war die Zeit der Dunkelmänner aufs neue gekommen. Es erklang das schnöde Wort, dass die Wissenschaft umkehren müsse.

Und wie war diese zur Umkehr ermahnte Wissenschaft beschaffen? Rein und vorurteilslos, mit glänzenden Erfolgen geschmückt stand die Naturwissenschaft da. Sie konnte durch nichts mehr in ihrem Siegeslaufe zu immer vollkommenerer Beherrschung der Elemente abgehalten werden. Anders stand es um die Krone der Wissenschaften, um die Philosophie. Sie, die nicht nur die Resultate der Einzelwissenschaften, sondern auch Leben und Erkennen zu höherer Einheit verschmelzen soll, war ausgeartet. Zwar leiteten ihre Apostel grösstenteils noch ihren Ursprung von Kant her. Aber der Königsberger Weise war nicht mehr der unerschütterliche Fels in der brausenden Brandung der Meinungen, sondern seine Lehre glich einem einsamen Eilande, von dem die Strömungen sich immer weiter entfernten. Nicht in logischer, vernunftgemässer Weise hatte man Kants Lehre weiter entwickelt, sondern auf dem Wege romantischer Träumereien. Je romantischer und phantastischer eine Lehre war, desto mehr Anhänger zählte sie; denn je mehr die rauhe Wirklichkeit die Geister abstiess, desto leichter flüchteten sie sich in das erträumte Wunderland einer nebelhaften Phantasie. Schelling wurde als der „neue Magus des Nordens“ und Hegel als der „Weltumsegler des Gedankens“ gepriesen. — Wir wollen den Ruhm der grossen Romantiker der Philosophie nicht antasten; denn von ihnen ist so tausendfältige Anregung ausgegangen, dass sie ihre Schuld gegen die Menschheit dafür reichlich abgetragen haben, dass der Genius der Menschheit ihre Stirn geküsst hatte. Musste aber eine überschwängliche Phantasie nicht als ihren Gegenpol die platteste Nüchternheit hervorrufen? Nach dem Gesetze der Polarität, dessen Wirksamkeit wir allzuhäufig im Kulturleben der Völker beobachten können, erwuchs neben

den romantischen Systemen der Materialismus mit seinen voreiligen Schlüssen zur Erklärung von Mensch und Welt.

Zwischen diesen Extremen stand Friedrich Eduard Beneke in der Mitte. Er ging auch von Kant aus. Aber weder durch Phantasterei noch durch voreilige Analogieschlüsse wollte er Kants unsterbliche Lehre weiterentwickelt sehen, sondern er bemühte sich sein ganzes arbeitsreiches Leben hindurch, die Probleme, die Kant der Weltweisheit gestellt und deren Lösung er in seiner, noch von der Scholastik beeinflussten, Weise versucht hatte, auf dem Wege der Erfahrung und logischer Verknüpfung der Erfahrungsthatsachen einer befriedigenden und fruchtbaren Lösung entgegenzuführen. Aus der Kenntnis von dem Menschen, dem Mikrokosmos, wollte er den Makrokosmos erklären. — Man hat den Psychologismus Benekes und anderer gleichgerichteter Philosophen wohl als eine Nebenerscheinung der spekulativen Systeme angesprochen. Darin liegt eine Unterschätzung und, wenn auch unabsichtliche, Erniedrigung der Benekeschen Philosophie. Mit Recht sagt der amerikanische Gelehrte Francis Burke Brandt in seinem Buche „Fr. Ed. Beneke, the man and his philosophy“, S. V: „— if German idealistic philosophy is to be regarded as a systematic development, the true development after Kant is to be found, not in Fichte, Schelling and Hegel, but in the philosophical system of Friedrich Eduard Beneke.“

Da Beneke die auf dem Wege der Erfahrung gefundenen Resultate auch auf das öffentliche und religiöse Leben anwandte und von dieser Anwendung eine Gesundung der Verhältnisse erwartete, so hatte er nicht nur die herrschende Philosophie, sondern auch die Orthodoxie gegen sich, die damals besonders kühn ihr Haupt erhob und in Hengstenberg in Berlin ihren Bannerträger verehrte.

Wie die namhaft gemachten Faktoren auf den Erfolg der Benekeschen Philosophie einwirkten, wie sie den Philosophen selbst und damit dessen Philosophie beeinflussten, wird die Lebensgeschichte Benekes deutlich zeigen.

c. Die Quellen.

Für die Biographie Benekes existiert bis jetzt eigentlich nur eine einzige und noch dazu sehr unvollständige Quelle.

Diesterweg hat in seinem „pädagogischen Jahrbuch" von 1856 (S. 1—105) eine Arbeit über Beneke veröffentlicht, die aus vier Teilen besteht. Im ersten Teile widmet Diesterweg selbst dem verschwundenen Freunde einen begeisterten Nachruf. Der zweite Teil enthält eine Biographie, verfasst vom Schulvorsteher Schmidt, dem langjährigen Vertrauten Benekes. Im dritten Teile ergänzt Dressler die Ausführungen Schmidts und giebt dann im vierten Teile eine Uebersicht über Benekes Forschungen. Sowohl Schmidt als auch Dressler haben sich mit Rücksicht auf ihre Zeitgenossen und die obwaltenden Zeitumstände grosse Reserve auferlegt und manches verschwiegen, dessen Mitteilung wohl erwünscht gewesen wäre.

Der Abhandlung im Diesterwegschen Jahrbuch hat später ein Schüler Benekes, Heinrich Neugeboren, jetzt ev. Prediger zu Kronstadt in Siebenbürgen, ergänzende Notizen über seinen persönlichen Umgang mit seinem Lehrer hinzugefügt. (Vierteljahrsschrift für die „Seelenlehre" von Heinrich Neugeboren und Ludwig Korodi, Kronstadt 1859.)

Der Nekrolog, der am 31. März 1854 in der Sonntagsbeilage zur „Vossischen Zeitung" erschien, enthält wenig, was nicht auch in den beiden zuerst genannten Quellen angegeben ist. Ein Irrtum scheint aber dem Verfasser dieses Aufsatzes passiert zu sein. Er berichtet nämlich, dass eine Berufung Benekes nach Freiburg im Breisgau wegen der katholischen Vorherrschaft an dieser Universität gescheitert sei. Beneke selbst hat einer Aussicht, nach Freiburg berufen zu werden, niemals Erwähnung gethan. Auch seine Freunde berichten nichts darüber. Ueberdies ist es unwahrscheinlich, dass er je für eine Professur an der dortigen Universität in Betracht gekommen ist.

Alle Bücher über Geschichte der neueren Philosophie enthalten über Benekes Leben nur das, was die Verfasser aus Diesterwegs Jahrbuch direkt oder indirekt geschöpft haben. Auch die Einzeldarstellungen, welche Francis Burke Brandt und Joh. Friedrich dem Leben und der Lehre Benekes gewidmet haben, enthalten an biographischem Material nichts, was nicht jene zuerst genannte Grundquelle schon mitgeteilt hatte. Erst die vorliegende Arbeit bietet eine ausführliche Darstellung des Benekeschen Lebens und Wirkens. Die Quelle, die ein solches Lebensbild ermöglicht, ist der Briefwechsel zwische Beneke und

seinem bedeutendsten Anhänger Johann Gottlieb Dressler. Der briefliche Verkehr zwischen beiden Männern begann am 27. Januar 1840 und endigte am 3. Januar 1854, also nicht ganz zwei Monate vor Benekes Tode. Uns sind aus dem Nachlasse des Direktors und Schulrates Dr. Friedrich Dittes zu Wien 118 Briefe Benekes (561 Seiten) und 112 Briefe Dresslers (528 Seiten) zur Benutzung übergeben worden. 10 Briefe Benekes, welche persönliche Verhältnisse von Dressler und Dittes betreffen, sind von der Familie des Dr. Dittes zurückbehalten worden. Was für die Geschichte der Philosophie von Wichtigkeit ist, hat uns zur Einsicht offen gestanden. Auf Grund dieses Briefwechsels war es ferner möglich, die meisten der in den Anmerkungen genannten Quellen heranzuziehen, einzelne verstreute Bemerkungen in Benekes Werken selbst sowie in Zeitschriften und Büchern aus jenen Tagen, die an sich dem Leser heute kaum verständlich sind, zusammenzutragen und dem Gesamtbilde einzuverleiben. Der erste Brief Benekes an Dressler enthält ausserdem eine Autobiographie, die das hervorhebt, was Beneke selbst als wichtig in seinem Lebensgange angesehen hat, und die deshalb für unsere Nachforschungen einen schätzbaren Leitfaden abgiebt.

Persönliche Freunde und Gegner Benekes sind bereits fast alle zur ewigen Ruhe eingegangen, und die Reserve, die für Schmidt und Dressler noch geboten schien, existiert für uns heute nicht mehr. Wir stellen deshalb die Vorgänge so dar, wie sie uns auf Grund sorgfältiger Studien erscheinen.

Erstes Kapitel.

Benekes Jugend.

I. Kindheit und Schulzeit 1798—1815.

Friedrich Eduard Beneke wurde am 17. Februar 1798 zu Berlin geboren. Sein Vater war Hoffiskal und Justizkommissarius, er starb schon 1815. Von dem Herkommen und Wesen desselben ist nichts bekannt. Benekes Mutter war eine Schwester des rühmlichst bekannten Pädagogen und Jugendschriftstellers Friedrich Philipp Wilmsen, der seit 1798 evangelischer Prediger an der Parochialkirche zu Berlin war.

Seitdem wir uns gewöhnt haben, Wesen und Charakter eines Menschen nicht nur als das Produkt der Umgebung und Erziehung anzusehen, sondern dieselben, wenn möglich, nach den Gesetzen der Vererbung abzuleiten, haben Abstammung und Verwandtschaft für die biographische Betrachtung eine erhöhte Bedeutung. Es ist mehrfach beobachtet worden, dass die Eigentümlichkeiten der Mutter in höherem Grade auf die Söhne übergehen als die des Vaters. Jedenfalls gewährt Herkommen und Naturanlage der Mutter eines bedeutenden Mannes ein grosses Interesse. Ueber Benekes Mutter sind bis jetzt keine Schilderungen ihres natürlichen Wesens und Charakters bekannt. Dagegen haben wir über ihre Familie ziemlich eingehende Nachrichten.[1]) Sie wurde (wahrscheinlich 1775) zu Magdeburg geboren. Ihr Vater, Friedrich Ernst Wilmsen, war Prediger an der dortigen deutsch-reformierten Kirche und wurde 1777 als dritter Prediger an die Parochialkirche zu Berlin berufen. Ihre Mutter, Henriette

[1]) Erinnerungen an Friedrich Philipp Wilmsen, herausgegeben von dessen Schwiegersohn Friedrich Hesekiel, Prediger zu Halle. Berlin 1833, in Kommission bei E. S. Mittler. S. 4 u. s. f.

Harsleben, war die jüngste Tochter des Hofapothekers Harsleben zu Potsdam. Dieselbe wird als „eine Zierde ihres Geschlechts“ und als „ein Segen ihrer Familie“ geschildert. Sie war eine Frau von aufrichtiger und inniger Frömmigkeit und zeichnete sich durch eine aussergewöhnliche Geistesbildung aus; Predigten und Erbauungsbücher wurden von ihr verfasst. Der Geist des Elternhauses, in dem Benekes Mutter heranwuchs, war der Geist der Liebe, mit welchem die Familienglieder sich umfassten. Ein stilles, beschauliches, nur den edelsten Freuden des Lebens zugewandtes, in Werken der Menschenliebe unermüdlich thätiges Dasein führte diese Familie. Benekes Forscherleben wird uns die Fortwirkung dieses häuslichen Lebens im dritten Gliede aufweisen. Ausser einer gewissen Prädisposition für die Erwerbung erfreulicher Gemüts- und Charaktereigenschaften erbte Beneke leider auch die Anlage zu seinem schweren Hämorrhoidalleiden, das aller Wahrscheinlichkeit nach die Ursache seines erschütternden Todes gewesen ist. Er selbst schreibt an Dressler, [1]) dass ihm die Grundlage seines Leidens von Vater und Mutter vererbt worden sei. Die Reizbarkeit seines Blutgefässsystems dürfte wohl mit einer gewissen nervösen Reizbarkeit, namentlich der vegetativen Systeme, eng zusammengehangen haben. Eine nicht unbeträchtliche Nervenreizbarkeit fand sich auch in der Familie seiner Mutter. Von seinem Onkel Wilmsen wird berichtet, dass er als Kind eine grosse Reizbarkeit der Nerven besessen habe, welche durch erschreckende Vorkommnisse später noch bedeutend gesteigert worden sei. [2])

Ueber die ersten Kinderjahre Benekes haben wir keine Nachrichten. Als er das schulpflichtige Alter erreicht hatte, kam er in die Privatschule des Domschullehrers Professors Johann August Hartung, die sich damals eines ausgezeichneten Rufes erfreute. Hatte doch Wilmsen früher selbst an dieser Schule unterrichtet! Ihr Leiter aber hatte die pädagogische Weihe von Eberhard von Rochow und Julius Heinrich Bruns in der Schule zu Rekahn bei Brandenburg erhalten. [3]) Beneke empfing hier einen für jene Zeit wohl mustergültigen Unterricht und schritt so

[1]) Brief vom 13. 8. 43.

[2]) Hesekiel, Erinnerungen u. s. w., S. 7 und 11.

[3]) Prof. August Hartung, Geschichte der Berliner Domschulen, Berlin 1836, bei Theodor Bade. S. 55–56.

schnell fort, dass er mit dem 12. Jahre in die Obertertia des Friedrichs-Werderschen Gymnasiums, die damals nur 12 Schüler zählte, aufgenommen werden konnte. Diese Lehranstalt war zu damaliger Zeit unter Bernhardis Direktorat im Aufschwunge begriffen. Der Direktor war zwar ein kalter, strenger Mann, „dem das liebevolle Eingehen auf die Individualität des einzelnen fremd war;“ aber er besass ein bedeutendes Organisationstalent und eine gute Lehrgeschicklichkeit. Beneke hebt den förderlichen Einfluss hervor, den dieser Mann auf ihn ausübte durch die geistreichen Erklärungen des Sophokles und der Satyren des Horaz, die eine lebendige, besonders zum philosophischen Nachdenken anregende Kraft besassen. Auch Bernhardis deutsche Erklärung des Tacitus, „welche das Ethische und Psychologische hervorhob, wurde als ebenso geistreich, wie eindringlich und anziehend gerühmt.“ [1]) Ausser Bernhardi wird besonders Spilleke als ein geschickter, eine geistbildende Methode handhabender Lehrer erwähnt. Durch diese Männer empfing der lernbegierige Geist des jungen Beneke reichliche Nahrung und vielfache Anregung. Im Gegensatze zu seinen Mitschülern zeichnete er sich durch seine Vorliebe für Mathematik aus. Er war aber keineswegs einseitig, sondern interessierte sich namentlich auch für die sprachlichen Studien. Wie sein Onkel Wilmsen hatte auch er eine dichterische Begabung. Er verfertigte nicht nur metrische Uebersetzungen der klassischen Dichter, sondern versuchte sich auch häufig in der Anfertigung selbständiger Gedichte. Von seinen Mitschülern wurde er deshalb der „Poet“ genannt. Beneke selbst schreibt darüber an Dressler: [2]) „— ich habe in meinem Leben viel Verse gemacht; als ich nach Prima kam, konnte ich keine Zeile in Prosa schreiben; alles musste Drama, Epos etc., sein.“

Während der letzten Jahre seiner Gymnasialzeit wurde er Bibliothekar der reichhaltigen Schülerbibliothek des Friedrichs-Werderschen Gymnasiums. Hierdurch bot sich ihm Gelegenheit zum freiesten Gebrauch vieler Schriften, „in welchen er Bilder der geistigen Welt naturgetreu und mit lebendigen Zügen dargestellt fand.“ Er meinte später, dass durch diesen Umstand vielleicht zum grossen Teile bei ihm der Sinn für eine auf innere Erfahrung be-

[1]) Dr. A. C. Müller, Geschichte des Friedrichs-Werderschen Gymnasiums. Berlin 1881, Weidmannsche Buchhandlung. S. 101.

[2]) Brief vom 21. 2. 41.

ruhende Bearbeitung der Philosophie geweckt worden sei. Das Jünglingsalter ist für die Entwicklung eines Mannes ebenso wichtig wie gefahrvoll. Es treten neue Naturtriebe auf, die bis dahin schlummerten und sich nun zum Guten und zum Schlimmen wenden können. Zu den wichtigsten Schutzmitteln gegen die Versuchung gehören ein lebhaftes geistiges Interesse und ein anhaltendes, ernstes Arbeiten für die Ausbildung einer selbständigen Weltanschauung. Beides finden wir bei dem jugendlichen Beneke in reichem Masse. Sein ernster, auf das Gute, Wahre und Schöne gerichteter Sinn überwog so sehr alle andern Neigungen und Interessen, dass die Bekanntschaft mit dem Gemeinen, Unschönen ihm nichts anhaben konnte. Er berichtet von sich, dass er in der Jugend die wollüstigsten Romane unserer und fremder Litteraturen ohne den geringsten Nachteil gelesen habe.[1]) — Es ist allerdings unerklärlich, wie er in der Umgebung seines Elternhauses zu einer solchen Lektüre kommen konnte.

Nicht nur die Schule, sondern auch die häusliche Erziehung und Umgebung wurden von bestimmendem Einflusse für Benekes Leben. Seine Familie wohnte viele Jahre hindurch mit der seines Onkels Wilmsen in einem Hause. Wilmsens Wesen war sehr anregend, ein belebender Hauch ging von ihm aus. Durch eine übergrosse Zahl von Schriften suchte er für die Belehrung der Jugend zu wirken, sein „Kinderfreund“ hat vielleicht von allen jemals erschienenen Jugendschriften die grösste Verbreitung gefunden; derselbe erlebte nicht weniger als 121 Auflagen, jede zu 5000 Abdrücken. Dass durch den langjährigen täglichen Umgang sowie durch die Schriften eines solchen Mannes der empfängliche Geist des jungen Beneke die mannigfaltigste Anregung und Förderung erfahren musste, liegt auf der Hand.

Wilmsens Begeisterung für das Werk der Erziehung mag zuerst den pädagogischen Trieb in Beneke angeregt haben. Die Stille und Beschaulichkeit des Pfarrhauses ist vielleicht für die ruhige, leidenschaftslose Lebensführung unseres Philosophen begründend gewesen. Aber Benekes Jugend fällt ja in die Zeit der Selbstbesinnung unseres Volkes. Man kam damals zurück von der Wertschätzung des äusseren Scheines und richtete sein Augenmerk auf das innerlich im Menschen fest und sicher Be-

[1]) Beneke, Erziehungs- und Unterrichtslehre. 2. Auflage, Band 1, S. 603.

gründete. Die Ideen Pestalozzis gewannen in Preussen Leben und Gestaltungskraft. Die Besserung der Zustände wurde von einer durch naturgemässe Belehrung und Erziehung herbeigeführten Veredelung des einzelnen erwartet. Es ist daher kein Wunder, dass die mit einem geistigen Kraftgefühl ausgestattete Natur Benekes sehr früh die Richtung zu einer Lehrerwirksamkeit in Wort und Schrift nahm. Von veranlassender Wirkung wurden für diese Richtung ausser der Persönlichkeit seines Onkels die Programme seines Direktors Bernhardi,[1]) in welchen dieser seine pädagogischen Ansichten und Grundsätze entwickelte.[2]) Ausserdem muss bemerkt werden, dass ein Onkel Benekes, namens Frosch, Prediger in Gross-Bänitz bei Nauen war und daselbst eine private Lehrerbildungsanstalt eingerichtet hatte. Bei ihm verlebte Beneke häufig seine Ferien und gewann so frühzeitig bestimmte Anschauungen von der Bildung des Volkes und der Lehrer. Auch versuchte sich Beneke selbst schon früh im Unterrichten, indem er als Sekundaner und Primaner Privatunterricht erteilte. Alle diese Umstände trugen dazu bei, seine Selbstthätigkeit anzuregen und so für die Vielseitigkeit seiner Bildung von wohlthätigem Einflusse zu sein. Es gab in der Folge wohl kaum ein Wissens- oder Lebensgebiet, von dem der Philosoph sich nicht eine eigene Anschauung gebildet, ja dessen Bearbeitung er nicht versucht hätte. Dass von seiten der Eltern alles geschah, was der Ausbildung des Sohnes förderlich sein konnte, ersehen wir aus einer gelegentlichen Aeusserung Benekes. Er schreibt nämlich an Dressler,[3]) dass er nie in irgend einer Kunst, selbst in der Musik nicht, zur Ausübung gekommen, obwohl er für tiefer ergreifende musikalische Kunstwerke, namentlich für die von Händel und Gluck, gewissermassen Enthusiast sei. Er fährt dann fort: „Da ich, ungeachtet aller darauf verwendeten Mühe, nicht zum Singen zu bringen war, so glaubten meine Eltern, dass es mir an allen Anlagen für das Musikalische fehle; und als sich später das Gegenteil zeigte, da war es zu spät!“ — Dass er nicht zum Singen zu bewegen

[1]) Benekes Brief an Dressler vom 27. 1. 40

[2]) Die Programme reichen von 1808—20 und dürften heute sehr selten sein. Ein Exemplar findet sich in der Bibliothek des Friedrichs-Werderschen-Gymnasiums.

[3]) Brief vom 11. 7. 51.

war, scheint auf eine gewisse Schüchternheit oder falsche Scham, wie solche sich häufiger an Kindern beobachten lassen, hinzudeuten. Ueberhaupt scheint Beneke eine natürliche Schüchternheit und Zartheit des Wesens eigen gewesen zu sein, wenn man einen Rückschluss von dem späteren Leben des Mannes auf das Kind und den Jüngling machen darf. Uebergrosse und übel angebrachte Zartheit und Rücksicht liess er selbst dann noch walten, wenn seine Gegner ihn in persönlich gehässiger Weise angriffen. Seine Schüchternheit aber — weit entfernt davon, der Feigheit ähnlich zu sein — verschwand, wenn ihn Begeisterung für eine Sache erfüllte.

Wie es damals so häufig geschah, so hatte wohl auch in Benekes Kindheit die Sorge für die geistige Ausbildung ein entschiedenes Uebergewicht, während eine zweckbewusste Ausbildung und Stählung des Leibes unterblieb. Der von Natur zarte Knabe hatte die Gesichtsfarbe des Stubensitzers.[1]) Da kam seiner Entwicklung ein Umstand zur Hülfe, der aufs engste mit der innerlichen Erstarkung unseres Volkes zusammenhing. Jahn begann mit einigen Knaben hinaus nach der Hasenheide zu gehen und dieselben zu Leibesübungen und turnerischen Spielen anzuleiten. Im Jahre 1811 wurde die Teilnahme der Berliner Gymnasiasten und Schüler an diesen Uebungen ganz allgemein. Auch Beneke war unter den Teilnehmern. Die Turnübungen übten eine sehr gute Wirkung auf ihn aus; sie kräftigten seinen Körper und machten ihn fähig, Anstrengungen zu ertragen. Die Uebungen, zu denen später auch das Fechten gehörte, wurden während des Winters in Turnsälen fortgesetzt. So gewann Beneke, der sich zugleich zu einem tüchtigen Schwimmer ausbildete, in seinen Leibesübungen das notwendige Gegengewicht gegen die geistige Beschäftigung.

II. Kriegs- und Studienjahre 1815—1820.

Als im Jahre 1815 Napoleon noch einmal den Versuch machte, die verlorene Grösse wiederzugewinnen, da erscholl auch in Preussen wieder des Königs Ruf, der die waffenfähige Mannschaft unter die Fahnen rief. Wie im Jahre 1813, so verliessen

[1]) Max Moltke, psychologisch-pädagogische Abhandlungen von Dr. F. E. Beneke. Leipzig 1877, Verlag von Siegismund & Volkening. S. 71.

auch jetzt die begeisterten Jünglinge die Schulbank, um ihre Kräfte dem Vaterlande zu weihen. Von den Primanern des Friedrichs-Werderschen Gymnasiums, zu denen auch Beneke gehörte, blieben nur drei zurück: zwei hatten das vorgeschriebene Alter noch nicht, der dritte war im ersten Befreiungskriege verwundet und mit ehrenvollem Abschiede entlassen worden. Ehe die Jünglinge ins Feld rückten, fanden auf besonderen Befehl zwei Abiturientenprüfungen statt. Auch Beneke, der 2 $1/_2$ Jahre Schüler der Prima gewesen war, legte die Reifeprüfung ab und erhielt unter fünf Primanern ein Zeugnis Nr. 1.[1]) Als freiwilliger Jäger zog nun der siebzehnjährige Jüngling in den Krieg; seine turnerischen Uebungen hatten ihn für das Ertragen von Strapazen tüchtig gemacht. Leider hat sich Beneke in seinen Briefen an Dressler niemals über seine Kriegserlebnisse geäussert. Das Kriegsjahr war ja auch das Sterbejahr seines Vaters. Vielleicht bewogen ihn besondere Gründe, nicht gern von seinen Erlebnissen zu sprechen. Es wird aber berichtet, dass er von dem Feldzuge, in welchem er eine später in Berlin aufgestellte Kanone erobern half, einem seiner begeistertsten Schüler aus Kronstadt erzählte und dabei folgende, ihn trefflich charakterisierende Bemerkung machte: „Das Gefühl der Angst und Furcht, das damals so vieler sich bemächtigt habe, habe er nie gekannt, vielleicht deshalb, weil er sich selbst und seine nächste Umgebung stets genau beobachtet habe, um zu erfahren, welche Wirkungen die ungewöhnlichen Eindrücke hervorbrächten.“ [2])

Nachdem Beneke wohlbehalten aus dem Kriege zurückgekehrt war, bezog er Ostern 1816 die Universität zu Halle, um Theologie zu studieren. Während des Jahres, welches er hier zubrachte, waren seine Studien sehr mannigfaltig. Er arbeitete mit rastlosem Eifer und grossem wissenschaftlichen Ernste. Um für das Hebräische eine sichere Grundlage zu gewinnen, hörte er gleich im ersten Semester ein Privatissimum bei Gesenius über das Arabische. In diesem ersten Halbjahr gewann er auch schon den Preis für eine Arbeit über den Gebrauch der Bibel. Im zweiten Semester erhielt er wiederum den Preis, und zwar für eine Abhandlung über das Alter des Hiob. Beide Preisschriften sind nicht gedruckt worden, und Beneke giebt an, dass

[1]) Bernhardis Programm von 1815, S. 43—46.

[2]) Max Moltke a. a. O.

„dies auch auf den preussischen Universitäten mit den gekrönten Preisschriften überhaupt nicht geschehe.“ [1]) Wie Beneke die Vorlesungen hervorragender Theologen regelmässig besuchte, so nahm er auch eifrig teil an den Uebungen der exegetischen Gesellschaft unter Gesenius und des theologischen Seminars unter Knapp. Daneben zog ihn das Studium philosophischer Schriften ungemein an. Auf den philosophischen Lehrstühlen zu Halle wirkten damals zwei Kantianer, Ludwig Heinrich *Jakob* (geb. 1759, gest. 1827) und Johann Christoph *Hoffbauer* (geb. 1766, gest. 1827). Für die geschichtliche Darstellung der philosophischen Entwicklung Benekes ist jedenfalls die Thatsache bemerkenswert, dass jeder der genannten Lehrer einen „Grundriss der Erfahrungsseelenlehre“ geschrieben hat. Das Buch des ersteren erschien 1791, in 4. Auflage 1810, das des letzteren 1794.

Ostern 1817 kehrte Beneke nach Berlin zurück, um seine Universitätsstudien fortzusetzen. Sein philosophisches Interesse wurde hier bedeutend gesteigert durch die Vorträge und Predigten Schleiermachers. Trotzdem blieb er vorläufig der Theologie treu. Von dem eigentlichen Studentenleben scheint er sich ferngehalten zu haben. Seine vielseitigen wissenschaftlichen Bestrebungen und die ernste Besonnenheit seines Wesens wiesen ihn einen Lebensweg, auf dem er schnell zu einer bedeutenden Höhe geistiger Ausbildung fortschritt. Sein sicher erarbeitetes und nach den vielfachsten Beziehungen hin durchdachtes Wissen gab ihm schon in frühen Jünglingsjahren den unerschrockenen Mut der Ueberzeugung. So hatte er sich schon in Halle ohne besondere Veranlassung gegen das Duell erklärt, obwohl er niemals zu einem Zweikampfe herausgefordert worden ist. Wenngleich ihn eine solche Erklärung leicht Missverständnissen und abfälliger Beurteilung aussetzen konnte, zog er es doch vor, einer reiferen Ueberzeugung Ausdruck zu geben anstatt sich den Beifall einer weniger gereiften Gesellschaft zu erhalten. Dass den ehemaligen freiwilligen Jäger nicht Feigheit leitete, bedarf wohl kaum der Erwähnung.

Als Beneke seine theologischen Studien beendet hatte, bot sich ihm die Aussicht auf eine Lebensstellung, die seinen Wünschen zunächst wohl entsprochen haben würde. An der Berliner

[1]) Brief an Dressler vom 17. 2. 40.

Universität hatte man damals vorsuchsweise einen theologischen Repetenten angestellt. Da diese Einrichtung sich bewährt hatte, so ging man mit der Absicht um, sie auch bei den übrigen preussischen Universitäten einzuführen. Beneke war für die Universität Halle von der dortigen theologischen Fakultät vorgeschlagen worden. Allein der ganze Plan scheiterte an finanziellen Schwierigkeiten. Beneke sah sich nun genötigt, dem Predigerberuf zuzusteuern. Er bereitete sich auf das beim Konsistorium zu bestehende Examen vor, indem er fleissig repetierte und sich „mit Freudigkeit“ im Predigen übte. Seine ersten Predigtversuche stellte er bei seinem Onkel Frosch in Gross-Bänitz an. Als er seine schriftlichen Prüfungsarbeiten schon ziemlich weit fortgeführt hatte, gab ein besonderer Zufall seinem Leben eine ganz andere Richtung. Freilich waren die Bedingungen für eine solche Wendung ihrem tiefsten Grunde nach in seiner ganzen geistigen Verfassung angelegt. Beneke erzählt selbst darüber von sich in der an Dressler gesandten Biographie: „Als er mit seinem Bruder zu Schleiermacher in die Kirche ging, wandte sich das Gespräch auf die vielfachen Verirrungen und Phantastereien, in denen die Philosophie befangen, und wie es deshalb wünschenswert sei, dass jeder, der nur irgend den Beruf dazu in sich fühle, alle seine Kräfte anspanne, sie auf einen richtigeren Weg zu bringen. Beneke sprach sich so in diesen Gegenstand hinein, dass er von der Predigt kein Wort hörte; beim Herausgehen aus der Kirche war er entschlossen, sich ganz der Philosophie zu widmen; am folgenden Tage meldete er sich beim Dekan und in zwei Monaten (den 9. August 1820) war er als Privatdocent habilitiert.“ So gelangt im Menschenleben oft das, was jahrelang in der Menschenbrust langsam fortgeglüht hat, durch eine geringfügige Veranlassung plötzlich zu entscheidender Wirkung. Welcher begabte Jüngling hätte in solchen bedeutungsvollen Augenblicken nicht den Traum der Unsterblichkeit geträumt! Auch vor Benekes geistigem Auge stand plötzlich die zu lösende Lebensaufgabe in voller Klarheit da, und auf den fernen Höhen des Lebens winkte ihm der lichte Schein glücklicher Erfolge. Der Philosophie wollte er eine neue Grundlage und ein festes Gefüge geben, dass sie sich für Wissenschaft und Leben gleich fruchtbar erweisen sollte.

Dass Beneke neben seinen theologischen Studien sich eifrig und erfolgreich mit der Philosophie beschäftigt hatte, beweisen zwei kleine Schriften, die er während seiner Kandidatenzeit verfasst und im Jahre 1820 noch vor seiner Habilitation herausgegeben hat. Diese Schriften sind: 1. Erkenntnislehre, nach dem Bewusstsein der reinen Vernunft in ihren Grundzügen dargelegt. Jena bei Frommann und 2. Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens in ihren Hauptzügen dargestellt. In Kommission bei Ernst Siegfried Mittler, Berlin. Die letztere Schrift war Schleiermacher und Wilmsen, „seinen innigst verehrten Lehrern und Wohlthätern als Zeugnis seiner Dankbarkeit" gewidmet. Die erstere Schrift, seinem früheren Direktor Bernhardi zugeeignet, erschien zwar gleichzeitig mit der letzteren, war aber vor ihr niedergeschrieben worden.

Beide Bücher deuten nicht nur die Richtung des späteren Philosophierens an, sondern enthalten schon seine ganze künftige Philosophie dem Keime nach in sich. Wir haben deshalb einen orientierenden Blick auf dieselben zu werfen.

Die „Erkenntnislehre" zeigt uns den Philosophen in seinem Uebergangsstadium von der bis dahin gewöhnlichen Anschauungsweise zu seiner eigenen, in ihren Hauptteilen schon fertigen Weltanschauung. Beneke bedient sich vorläufig noch der gebräuchlichen philosophischen Begriffe, giebt ihnen jedoch zum Teil schon eine andere Bedeutung und setzt sich auf diese Weise vor allem mit Kant und gelegentlich auch mit Fichte auseinander. Er will die Grundzüge einer Erkenntnislehre nach dem Bewusstsein der reinen d. h. der rein menschlichen Vernunft darstellen. Den Begriff der Vernunft gebraucht er in weitester Bedeutung und versteht darunter die Gesamtheit aller Thätigkeiten des menschlichen Geistes. Aus diesen Thätigkeiten allein will er deren Gesetze erkennen. Die Philosophen müssen endlich aufhören, „in wunderlicher Anmassung *die Vernunft vor ihren Richterstuhl* zu fordern und ihr nach Gesetzen Recht zu sprechen, welche sie zum Teil von dem eigenen, ewigen Wesen derselben erborgt, zum Teil nach Willkür erdichtet haben." Nur das soll Gesetz sein, was die Vernunft von sich selber aussagt. Deshalb soll keine Kritik der Vernunft geschrieben, sondern nur deren Beobachtung vorgenommen werden. Es ist nicht mehr als billig, von vornherein keine Paralogismen und

Antinomien der Vernunft vorauszusetzen. Denn wie sollte man vermuten, in der Vernunft Grundgesetze zu finden, von denen eins das andere aufhebt? — Die hier im Vordergrunde stehende Frage ist die nach der *Entstehung* und den *Grenzen* der menschlichen Erkenntnis. Das ist dieselbe Aufgabe, deren Lösung „Kant in seiner Kritik und Fichte in der Wissenschaftslehre so glänzend ankündigten.“ Man könnte die Frage mit Kant auch so stellen: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? wenn nicht die von Kant gebrauchten Ausdrücke selbst alle völlig problematisch erscheinen würden. Deshalb ist von dem Wesen des Urteils auszugehen. Dies Wesen besteht darin, dass das Gleiche dem Gleichen gleichgesetzt wird. Betrachten wir das singuläre Urteil: diese Lilie ist weiss! Das Subjekt ist eine einzelne Anschauung, ebenso das Prädikat. Indem ich die Anschauung dieser Lilie in mir habe, ist mit und in ihr die Anschauung „weiss“ in mir vorhanden. Anschauung und Vorstellung aber sind nichts Fertiges, Gemachtes, sondern *Thätigkeit, Handeln* des Geistes. Die beiden Thätigkeiten (Anschauungen) sind nun zwar nicht völlig, sondern nur insofern gleich, als die eine in der anderen enthalten ist. Wenn von dem Gleichsein geistiger Thätigkeiten die Rede ist, so ist stets nur eine derartige Gleichheit gemeint. Kant unterscheidet analytische und synthetische Urteile, zu letzteren rechnet er die Erfahrungsurteile, zu denen unzweifelhaft das eben angeführte gehört. Was hat es nun mit dem Unterscheidungsmerkmale auf sich, dass beim analytischen Urteil das Prädikat schon im Subjektsbegriffe mitgedacht sein soll, während beim synthetischen Urteil man zur Erfahrung hinausgehen muss, um das Prädikat zum Subjekte hinzuzubringen? In dem Beispiele Kants: „alle Körper sind ausgedehnt“ gehört allerdings die Anschauung von der Ausdehnung durchaus zu der Anschauung eines Körpers. Bei dem Urteile: „alle Körper sind schwer“ scheint es sich anders zu verhalten. Denn die Worte „Körper“ und „schwer“ beruhen auf ganz verschiedenen Thätigkeiten unseres Geistes. Wie kann ich also wissen, dass diese Thätigkeiten immer in mir zusammensein werden? „Denn die Erfahrung (und hätte ich sie noch so lange fortgesetzt) könnte immer nur *komparative* Allgemeinheit geben; jener Satz aber, wie er gewöhnlich gebraucht wird, scheint auf *absolute* Anspruch zu machen.“ Komparative All-

gemeinheit kommt diesem Urteile allerdings dann zu, wenn wir unter Körper nur das nach drei Richtungen im Raum Ausgedehnte verstehen. Nehmen wir aber die Anschauung „schwer“ unveränderlich in die Anschauung „Körper“ auf, so hat es absolute Gültigkeit. *Dadurch wird das synthetische Urteil ebenfalls zu einem analytischen.* Solche Zusammenfassung von Anschauungen ist im gewöhnlichen Leben sehr häufig, kommt aber nicht hinsichtlich ihrer Bestimmtheit deutlich zum Bewusstsein. Tritt hernach die Wissenschaft hinzu und begrenzt den aus dem gewöhnlichen Leben entlehnten Begriff, berücksichtigt aber nicht das Verhältnis zwischen der unwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Begriffsbildung, so müssen die Schwierigkeiten entstehen, welche zu erkünstelten Theorien über die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit unserer Urteile geführt haben. Die Naturwissenschaft kann erst dann das Urteil: „alle Körper sind schwer“ allgemeingültig aussprechen, wenn sie in die Wahrnehmung „Körper“ die Wahrnehmung „schwer“ untrennbar aufgenommen hat. Dazu muss sie alle Thätigkeiten des menschlichen Geistes, welche die Wahrnehmung „Körper“ enthalten, vergleichen. Zu dieser absoluten Vollständigkeit gelangt sie aber auf eine höchst einfache Weise: *indem sie nämlich die Reihe der zu vergleichenden Wahrnehmungen willkürlich abschliesst* und von den noch unverglichenen nur die *als in den so begrenzten Kreis noch aufnehmbar* setzt, welche mit den schon verglichenen übereinstimmen. Auf diese Weise erscheint der specifische Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen ausgelöscht, und die Entstehung der allgemeinen Urteile der Naturwissenschaft und Mathematik klargelegt.

Auch die philosophischen Urteile sind nichts anderes als die Gleichsetzung gleicher Geistesthätigkeiten. Das Urteil: „alles Seiende ist in der Zeit“ ist auch nur ein identisches Urteil. Hierin ist zugleich die Bedeutung des Fichteschen Satzes: Ich = Ich gegeben. Denn auch in diesem ist die gleiche Geistesthätigkeit der gleichen eben gleichgesetzt, was in jedem Falle geschehen kann. In dem Satze Ich = Ich ist aber sowohl das Subjekt als auch das Prädikat eine einzelne zur Anschauung kommende Thätigkeit des menschlichen Geistes; wir könnten ihn deshalb für jeden besonderen Fall so ausdrücken: Ich (x) = Ich (x). Hin-

gegen wollte Fichte in dem Subjekte das absolute Ich, „welches nie in die Anschauung fallen kann," festhalten. „Der Satz Ich (x) = Ich (x) begründet aber wirklich alle Wissenschaft als Wissenschaft, d. h. nichts darf als apodiktisch gewiss angenommen werden, was nicht auf ihn zurückgeführt werden kann." Er wird deshalb mit Recht an die Spitze der Erkenntnislehre gestellt.

Die Urteile sind blosse Formeln und nur als solche apodiktisch gewiss und allgemeingültig. *Die Erkenntnislehre aber bezieht sich auf ein Sein*, dessen richtigen Ausdruck sie enthalten muss. Urteile können nur dann Erkenntnisse genannt werden, *wenn sie auf richtiger Wahrnehmung beruhen.* Sein und Wahrnehmen sind für den nicht spekulativen Geist so unauflöslich verbunden, dass das eine nicht ohne das andere gedacht werden kann. Ueber die Art, wie die Vernunft Erkenntnisse erlangt, weiss dieselbe nur durch eigene Beobachtung ihrer Thätigkeit. Ehe ein Urteil zustande kommen kann, müssen uns die gleichzusetzenden Thätigkeiten erst bewusst werden. Durch das Bewusstsein *kann also keine etwa schon vor ihm in der menschlichen Vernunft liegende Erkenntnis aufgefasst werden.* **Das rein menschliche Bewusstsein kennt deshalb keine Erkenntnisse und keine Begriffe a striori.** „Philosophie als Wissenschaft aus blossen Begriffen giebt es also nur bei den *Schülern* grosser Philosophen, welche die von dem Meister ihnen übergebenen Formeln für ewig unumstösslich halten, aus ihnen alles ihr Wissen abzuleiten suchen, wobei sie sich dann freilich an die Begriffe halten müssen."

Die hier entwickelten Grundgedanken klingen in der „Erfahrungsseelenlehre" wieder. Aber Beneke tritt in letzterer Schrift schon selbständiger auf. Er bestimmt als die ungetrübte und unerschöpfliche Quelle aller Wissenschaft, deren der Mensch fähig ist, die *Wahrnehmung* und „die aus dieser durch Vergleichung und Ineinanderarbeitung gewonnene *Erfahrung.*" Auch die Wissenschaft von der menschlichen Seele muss auf Erfahrung gegründet werden. Um die zusammengesetzten Seelenthätigkeiten verstehen zu können, sind zuerst die einfachen festzustellen. Die Seele ist nach Beneke eine Vielheit von Kräften; er löst sie ganz in Thätigkeiten auf. (Wir werden das dynamische und atomistische Element dieser Psychologie später aus-

führlicher und in historischem Zusammenhange zu betrachten haben.) Als Grundthätigkeit, auf welche die Analyse der komplexen Seelenthätigkeiten hinführt, ist das Urteilen anzusehen. Die aus der Erfahrung geschöpfte Kenntnis über die Urteilsfunktion gestattet ohne weiteres eine fruchtbare Anwendung auf das Kausalverhältnis, auf die zusammengesetzten psychischen Erscheinungen, auf die Grundlagen des Handelns und der Moral.

Beide Schriften machen ihrem Verfasser alle Ehre. Kühn und voll geistigen Kraftgefühls tritt der junge Philosoph hier in die Oeffentlichkeit. Er ist sich seines Gegensatzes zur herrschenden Philosophie deutlich bewusst. Mutig und ohne Umschweife erklärt er derselben den Krieg. Wenn Mut und Selbstvertrauen durchaus notwendige Voraussetzungen für das Gelingen eines Unternehmens sind, so ist damit doch noch lange nicht alles, ja nicht einmal das Wesentlichste gethan. Es ist nicht zu verkennen, dass Benekes Angriffe nicht wuchtig und durch die Macht ihrer Gründe nicht bedeutend genug waren, als dass sie die weitschichtigen Gebäude der spekulativen Systeme hätten erschüttern können. Durch die einfachen Ueberlegungen des 22-jährigen Jünglings konnten die auf Spekulation und geniale Kombination gegründeten Ueberzeugungen der philosophisch Gebildeten nicht entwurzelt werden. Die führenden Philosophen des Jahres 1820 zeigten ebenfalls wenig Neigung, den hingeworfenen Fehdehandschuh aufzuheben. Wie sollten sie einem verwegenen Jünglinge, der alles Wissen von der „trivialen" Erfahrung herleiten wollte, soviel Beachtung schenken! Ohne metaphysische Spekulation kein Heil in der Welt — nach ihrer Meinung! Es ist auch unendlich viel bequemer, auf den leichten Schwingen der Phantasie den umnebelten Himmel grauer Theorie zu durchmessen, als mühsam dem Verlaufe der Erscheinungen zu folgen, ungewiss, ob es möglich sein werde, aus den gewonnenen Beobachtungen ein Weltbild zu konstruieren, das der tiefsten Sehnsucht des Menschenherzens gerecht werden könne. — Doch Beneke hat in seinen Erstlingsschriften die Grundrichtung, die er unverändert festgehalten hat, angegeben, wenn auch die specifische begriffliche Ausprägung seiner Ansichten noch fehlte. Wir können deshalb in seinem philosophischen Entwicklungsgange keine durch hervorstechende Merkmale bezeichneten Perioden seines Philosophierens unterscheiden. Sein

ganzes Leben ist der gesteigerten Klärung und schärferen Bestimmung der in früher Jugend entwickelten Grundgedanken gewidmet. Weil er aber in steter Bemühung um eine grössere Klarheit lebt und in jeder späteren Schrift dieselben Gedanken mit gesteigerter begrifflicher Prägnanz ausspricht, ist es sehr schwer, ein in allen Teilen adäquates Gesamtbild seiner Philosophie zu konstruieren. Seine Darstellungsweise, die im Anfange lebendig und ansprechend ist, nimmt später eine kategorisierende und schematisierende Abstraktheit an, die dem Leser nicht immer behagt.

Seine philosophischen Grundgedanken hat Beneke auch in seiner Doktordissertation entwickelt, deren vollständiger Titel lautet: „*De veris philosophiæ initiis* dissertatio inauguralis scripsit atque amplissimi philosophorum ordinis auctoritate pro summis in philosophia honoribus in Universitate Berolinensi rite adipiscendis publice defendet D. IX. M. August. A. MDCCCXX. hora XI. Fridericus Eduardus Beneke." — Beneke war der Meinung, dass die lateinische Sprache sich für uns zum Gebrauche in wissenschaftlichen Abhandlungen nicht eigne. In seiner Dissertation hat er den Beweis geliefert, dass seine Ansicht nicht aus mangelhafter Kenntnis und ungenügender Beherrschung des Lateinischen entsprang. Sein lateinischer Stil ist von Zeitgenossen mit rühmender Anerkennung bemerkt worden.

Neben seinen philosophischen Arbeiten hat der Kandidat Beneke ausserdem eine „mit grosser Liebe gearbeitete" theologische Abhandlung verfasst, die jedoch erst im Jahre 1821 in der von Klein und Schröter herausgegebenen Zeitschrift „Für Christentum und Gottesgelahrtheit", Jena bei Friedrich Mauke, Bd. 4, Heft 4, unter dem Titel: „Versuch einer neuen Darstellung der biblischen Erlösungslehre" erschien. [1])

[1]) Oesterley führt in seiner Geschichte der Universität Göttingen von 1820—37 S. 397 eine Schrift Benekes unter dem Titel „Ueber das Wesen deutscher Universitäten" als 1817 erschienen auf. Ich habe sonst nirgends eine gleichlautende Angabe gefunden, bezweifle auch, dass eine solche Schrift von Beneke existiert. Wie sollte der achtzehnjährige Student dazu gekommen sein, sich als Schriftsteller über das Wesen der deutschen Universitäten zu äussern?

Zweites Kapitel.

Docentenjahre in Berlin und Göttingen.

1. Als Privatdocent in Berlin, 1820—24.

Im Wintersemester 1820 begann der junge Philosoph seine akademische Lehrthätigkeit neben Hegel, der damals der einzige Philosophieprofessor in Berlin war und schon begonnen hatte, sich in jäh aufsteigender Linie dem Zenith seines Wirkens und seiner Macht zu nähern. Welcher Mut gehörte dazu, sich als junger Mann ohne wissenschaftlichen Ruf und Namen neben den grossen Philosophen zu stellen, dessen Lehre nicht nur den Mächtigen bequem und angenehm war, sondern auch dem Gemütsbedürfnisse der Gebildeten sehr weit entgegenkam! Zweiund zwanzig Jahre später bekannte Beneke von sich: „Niemand kann mit stärkerem Mute in die Schranken getreten sein.“ [1]) Sein Mut wurde belohnt; sein Auftreten hatte mehr Erfolg als das Schopenhauers, der sich am 23. März 1820 ebenfalls an der Berliner Universität habilitiert hatte. Im Winter 1821—22 hatte sich Beneke „bereits bedeutende Auditorien“ erworben. Vielleicht darf man diese Thatsache als ein Zeichen dafür nehmen, dass eine grössere Zahl derer, die nicht ein naheliegender Zweck, sondern wirklicher Wahrheitsdrang zum Studium trieb, sich von der metaphysischen Spekulation nicht befriedigt fühlte. Nachdem Beneke die Titel derjenigen Kollegien, die er im Sommer 1822 zu halten gedachte, dem Dekan eingereicht hatte, erhielt er zu seiner grössten Ueberraschung die Nachricht, dass er seine Vorlesungen nicht fortsetzen dürfe, weil dieselben aus dem Vorlesungsverzeichnisse vom Ministerium gestrichen worden seien. Der junge Docent, sich keines Verstosses oder gar Ver-

---

[1]) Brief an Dressler vom 6. 11. 42.

gehens gegen bestehende Bestimmungen bewusst, wendete sich an die zuständigen Behörden mit der Bitte um Angabe der Gründe und Erlaubnis zu seiner Rechtfertigung. Ein thatsächlicher Grund wurde ihm indessen nicht angegeben und konnte jedenfalls auch nicht angegeben werden. Man half sich mit unbestimmten, Beneke tief verletzenden Wendungen. Es ist deshalb von Beneke und ihm nahestehenden Personen angenommen worden, dass die eigentliche Ursache eine persönliche Einwirkung Hegels auf dessen Freund, den Unterrichtsminister von Altenstein, gewesen sei. Diese Annahme hat viel Wahrscheinlichkeit für sich. Benekes Lehrerfolg konnte Hegel nicht verborgen geblieben sein. Des letzteren Selbsterhaltung erforderte es, nicht eine Philosophie aufkommen zu lassen, die der seinigen diametral entgegengesetzt war. Das Verhältnis zwischen Hegel und Altenstein war überdies ein solches, dass ersterer sich wohl derartige Wünsche zu seinen eigenen Gunsten gestatten konnte. Ausserdem war Altenstein völlig von dem Bewusstsein des alleinigen und ausschliesslichen Wertes der Hegelschen Philosophie durchdrungen. Dieser Standpunkt des Ministers war so bekannt, dass Schopenhauer behaupten konnte, es habe für die Erlangung einer Professur genügt, „dass einer sich zum Hegelschen Unsinn bekannte.“ Charakteristisch ist auch die Thatsache, dass eine damals angesehene Person, an die sich Benekes besorgte Verwandte um Rat und Hülfe gewendet hatten, riet, Beneke möge doch einige Jahre zum Schein Hegelsche Philosophie lehren, er könne ja später, wenn seine Stellung gesichert sei, allmählich wieder in sein eigenes System einbiegen. Beneke wies diesen Vorschlag entrüstet zurück. — Es dürfte indessen unmöglich sein, die angenommene Einmischung Hegels thatsächlich nachzuweisen, da dieselbe, wenn sie stattgefunden hat, doch gewiss nur mündlich und nicht schriftlich geschehen sein wird. Es ist deshalb von Interesse, die Aktenstücke hier aufs neue bekannt zu machen, die über das Verbot der Vorlesungen von Benekes Freunde, dem Schulvorsteher Schmidt, veröffentlicht worden sind.[1]) Beneke selbst giebt an, dass er vier Eingaben an das Ministerium, eine an den Staatskanzler von Hardenberg kurz vor dessen Tode und eine an den König gerichtet habe. Auch die Universität verwendete sich vergeblich für Beneke.

[1]) Diesterwegs pädagogisches Jahrbuch von 1856, S. 9–13.

Ehe wir nun die amtlichen Bescheide hier folgen lassen, müssen wir uns zu der Veranlassung wenden, die von den Behörden für das Verbot namhaft gemacht wurde. Beneke hatte gegen Ende des Jahres 1821 eine Schrift herausgegeben unter dem Titel: „Grundlegung zur Physik der Sitten, ein Gegenstück zu Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, mit einem Anhange über das Wesen und die Erkenntnisgrenzen der Vernunft. Berlin und Posen 1821." — Diese Schrift ist die erste der von Beneke in der „Erfahrungsseelenlehre" versprochenen ausführlicheren Bearbeitungen der Philosophie. Beneke wendet sich zuerst der praktischen Philosophie zu, weil er meint, dass diese für alle Menschen ein hervorragendes Interesse habe, während bei vielen die Anteilnahme an den Erörterungen der theoretischen Philosophie geschwunden sei. Auch die Sittenlehre, deren Grundsätze als „flache Allgemeinheiten" auf spekulativer Grundlage aufgebaut sind, stösst viele Menschen ab; darum ist es notwendig, *sie auf die einzig sichere Grundlage einer eindringenden Erkenntnis der menschlichen Seele zurückzuführen.* Bei seiner Darstellung geht Beneke von dem Satze Jacobis aus, dass „die Moral keine andere Begründung habe als das Gefühl." Dennoch soll die Sittenlehre einer mathematisch-bestimmten Ausarbeitung fähig sein. Zwischen diesen beiden Behauptungen besteht kein Widerspruch. Wenn jemand sagt, er habe bei der Erzählung einer gewissen Handlungsweise das *Gefühl* des Unsittlichen gehabt, so muss er ausser diesem Gefühl sicherlich auch den *Begriff* des Unsittlichen in sich getragen haben. *Die Gleichsetzung von Gefühl und Begriff ist das Urteil, in welchem der Begriff zum Prädikate wird.* Der Uebergang vom Gefühl zum Urteil ist der Uebergang zum Wissen. Die Gefühlsbegriffe bilden sich ebenso aus gleichartigen Gefühlen, wie sich aus den gleichen Wahrnehmungsthätigkeiten Begriffe bilden. Die Begriffe des Sittlichen und Unsittlichen sind also keineswegs ein Wissen a priori, sondern werden im Verlaufe unserer Entwicklung von uns gebildet. Alle sogenannten Moralprinzipien sind „Nebel und Rauch und ohne irgend eine wahre Begründung." Der Wert, den wir einem Dinge beimessen, ist bestimmt durch die Lust, die es in uns erregt hat. Nur dadurch kommen die Menschen zu einer allgemeingültigen moralischen Norm, dass die gleichen Dinge eine gleiche Wirkung auf die der

Naturanlage nach gleichen Empfängniskräfte der menschlichen Seele ausüben. So ist also die Wissenschaft von unsern Handlungen nichts anderes als die ***Naturwissenschaft von der menschlichen Seele.*** Jede metaphysische Betrachtungsweise ist auszuschliessen. Weil Jacobi die Grundverhältnisse des Sittlichen und der Lehre davon richtig erkannt hat, steht seine praktische Philosophie so hoch über derjenigen Kants und Fichtes und über allen anderen Systemen, „an denen die letzten vier Jahrzehnte so fruchtbar gewesen sind."

Bei der Ausführung seiner Gedanken wendet sich Beneke namentlich gegen Kants Sittenlehre und sucht dieselbe in ihren einzelnen Punkten zu widerlegen. Er tritt mit hohem Selbstbewusstsein auf, schont die spekulativen Philosophen durchaus nicht und verlangt auch für die Beurteilung seiner selbst nichts als „unerbittlichste Strenge bei besonnener Gerechtigkeit." Er giebt auch hier, wie in der „Erfahrungsseelenlehre", der Hoffnung Ausdruck, dass er bald eine kritische Zeitschrift für Philosophie werde herausgeben können. Seine Kriegserklärung an die herrschenden metaphysischen Systeme ist hier noch deutlicher und herausfordernder als in seinen Erstlingsschriften. Den Geist, in welchem er sein philosophisches System begründet hat und ausbauen will, kennzeichnet er treffend in folgenden Worten: „Ein hohes Ideal philosophischen Wissens steht mir vor Augen, nicht als ein Ziel, zu welchem der Weg noch unbekannt, oder gar zweifelhaft ist, ob es überhaupt einen gebe, sondern zu dem man, nach der hier gegebenen Anleitung zur Erkenntnis der menschlichen Seele, ununterbrochen und ohne grösseren Kraftaufwand fortschreiten kann, als den man von jeher auf die philosophische Erkenntnis verwandt hat."

Berücksichtigt man hierzu noch, dass Beneke bereits als Recensent bei der Jenaer Litteraturzeitung und den Wiener Jahrbüchern sowie als Mitarbeiter an Nasses Zeitschrift für physische Aerzte (1821, 3. Heft, S. 1—55) u. s. w. seine Ansichten kühn in die Oeffentlichkeit getragen hatte, so ist es leicht verständlich, dass die damals Gewaltigen im Reiche der Philosophie Grund zu der Besorgnis hatten, er könne ihnen einmal mindestens unbequem werden.

Wenn nun auch die Anregung zu dem Vorlesungsverbot sicherlich von einem Kenner der Benekeschen Ansichten ausge-

gangen ist, so scheint es doch, als ob bei den Behörden, und namentlich bei den massgebenden Persönlichkeiten, vor allem die Bezeichnung „Physik der Sitten" Anstoss erregt hat. Ehe wir uns aber ein Urteil über die ganze Angelegenheit erlauben, lassen wir die von Schmidt veröffentlichten amtlichen Bescheide hier folgen. Vom Unterrichtsminister erhielt Beneke auf eine Eingabe folgende Antwort:

„Auf Ihre unter dem 1. d. Mts. eingereichte Vorstellung eröffne ich Ihnen, dass die von Ihnen herausgegebene Schrift: „Grundlegung zur Physik der Sitten" allerdings gegründete Bedenklichkeiten gegen ihre Lehrfähigkeit erregt und veranlasst hat, zu verfügen, dass über solche das Erforderliche näher ausgemittelt werde, und dass die von Ihnen für das bevorstehende Semester anzukündigenden Vorlesungen nicht in das desfallsige, von der hiesigen Königl. Universität zu publizierende Verzeichnis aufgenommen werden, bis erst über jene Bedenklichkeiten entschieden sein wird. Das Erforderliche ist deshalb an den ausserordentlichen Regierungsbevollmächtigten bei der hiesigen Universität, Herrn Geheimen Oberregierungsrat Schultz, erlassen, an welchen Sie sich in dieser Angelegenheit zu wenden und Ihre weitere Erklärung abzugeben haben."

Berlin, den 5. März 1822.

Der Minister der geistlichen,
Unterrichts- und Medicinal-Angelegenheiten.
Altenstein."

„An den Privatdocenten
Herrn Dr. Beneke
Hier."

„Der Geheimrat Schultz zeigte sich sehr schwer zugänglich, erstattete auch den vom Ministerium erforderten Bericht lange Zeit nicht." Die Aufgabe des Referenten war schwierig. Wollte er eine gründliche, auf stichhaltige Beweise gestützte Beurteilung des 354 Seiten langen Buches liefern, so hatte er nicht nur dieses selbst, sondern auch die von Beneke angegriffenen Ansichten anderer Philosophen eingehend zu prüfen, um so das

Mass der Benekeschen Einsicht feststellen zu können. Das erforderte Zeit und Scharfsinn. Daneben waren schwerwiegende Rücksichten zu üben, namentlich gegen den einflussreichen Hegel und den Unterrichtsminister. Schliesslich und nicht zum letzten musste der Referent auf die Integrität seines Namens bedacht sein, da die Sache begreifliches Aufsehen erregte. Beneke und seinen Angehörigen wurde die Zeit des Wartens um so unbehaglicher, je weniger sich ein bestimmter Ausgang der Angelegenheit voraussehen liess. Deshalb wandte sich der Prediger Wilmsen schriftlich an Schultz, worauf ihm folgender Brief des letzteren zuging:

„Ew. Hochehrwürden beehre ich mich, auf Ihr gefälliges Schreiben vom 9. d. M. in betreff Ihres Neffen, des Herrn Privatdocenten Dr. Beneke, ergebenst zu erwidern, dass, obwohl ich nach vorläufiger Durchsicht der von dem Herrn Dr. Beneke herausgegebenen Schrift: Grundlegung zur Physik der Sitten etc., schon vor einigen Monaten die Ueberzeugung gefasst hatte, dass das Hohe Ministerium der geistlichen, Unterrichts- und Medicinal-Angelegenheiten allerdings hinreichende Ursache gehabt habe, durch das Rescript vom 28. Februar d. J. demselben die Erlaubnis zur Haltung philosophischer Vorlesungen an hiesiger Universität einstweilen zu versagen, ich doch diese Ueberzeugung nicht vor einer vollständigen Prüfung des gedachten Werkes und der von Ihrem Neffen eingereichten Rechtfertigung desselben habe äussern wollen. Da überhäufte Geschäfte mich bisher daran verhindert hatten, diese Prüfung zu vollenden, so bin ich auch erst jetzt imstande gewesen, dem Hohen Ministerio mein diesfälliges Gutachten abzustatten. Nach Pflicht und Gewissen kann ich in dessen Folge nicht anders als dahin antragen, dass dem Herrn Dr. Beneke die Erlaubnis zu philosophischen Vorträgen hierselbst auch fernerhin versagt bleibe; da ich aber seine Talente, Kenntnisse und Geschicklichkeit vollkommen anerkenne, so wünsche und hoffe ich, dass es nur zu seinem Vorteil gereichen wird, wenn er durch die gegen ihn verfügte und von mir ferner in Antrag gebrachte Massregel genötigt werden sollte, einen unrichtig betretenen Weg öffentlicher Wirksamkeit zu verlassen. Ich habe es

für Pflicht gehalten, Ew. Hochehrwürden dieses mit der Offenheit zu erklären, welche Sie in den Stand setzen wird, deshalb mit Ihrem Herrn Neffen, für den Fall der Genehmigung meines Antrages, vorläufige Rücksprache zu nehmen, indem ich mir schmeichle, Ew. Hochehrwürden werden solches als einen Beweis meiner aufrichtigen persönlichen Teilnahme an diesem Ihnen für jetzt unangenehmen Ereignisse, sowie meiner Ihnen gewidmeten ausgezeichneten Hochachtung ansehen wollen.

Berlin den 15. Juli 1822.

Der Regierungsbevollmächtigte
an hiesiger Universität,
Geheime Oberregierungsrat
Schultz."

„An den Herrn Prediger Wilmsen
Hochehrwürden
Hierselbst."

Man thut Schultz wohl nicht unrecht, wenn man annimmt, dass bei ihm, wie weiland bei Pilatus, die Menschenfurcht alle anderen Rücksichten überwog. Nicht den Schatten einer begründenden Thatsache führt er für seine Behauptungen an; keine Stelle des inkriminierten Buches nennt er, welche geeignet wäre, des Verfassers Unfähigkeit zum akademischen Lehramte darzuthun. Daneben spielte er ein Stücklein gütiger und weiser Vorsehung für den auf Irrwegen wandelnden Philosophen und legte ein wohlfeiles Mitgefühl an den Tag, das womöglich noch Beneke und seine Angehörigen zum Danke verpflichten sollte. So wollen die Kinder der Welt manchmal klüger sein als die Kinder des Lichts. Der junge Docent hatte die Folgen zu tragen: die venia legendi blieb ihm entzogen, auf seine verschiedenen Vorstellungen erhielt er keine Antwort, er musste die erfahrene Behandlung geradezu als eine Vergewaltigung empfinden. Er war schon gerichtet, ehe man sein Buch gelesen hatte. Die Prüfung des letzteren konnte nur noch den Zweck haben, Gründe für das Vorgehen zu gewinnen. Dass zunächst nicht der Inhalt des Buches, sondern nur dessen Titel als anstössig betrachtet wurde, scheint sich unbezweifelbar aus dem Verlaufe der Angelegenheit zu ergeben. Auch die Auseinander-

setzungen, die der Minister persönlich Beneke mehrmals gab, scheinen hauptsächlich von dem allgemeinen Eindruck, den Benekes Standpunkt auf die mit Hegelscher Philosophie erfüllten Herren machte, diktiert gewesen zu sein. Der Minister erklärte: „Nicht einzelne Sätze seiner Philosophie hätten Anstoss erregt, sondern das *Ganze;* eine Philosophie, welche nicht alles vom Absoluten ableite, nicht alles zum Absoluten in Beziehung setze, sei überhaupt keine Philosophie und könne nicht als Philosophie geduldet werden." — „Beneke konnte nicht unterlassen, mit Freimütigkeit dasjenige auszusprechen, was hiergegen zu sagen war. Aber die Dreistigkeit, der von einem Geheimen Staatsminister erteilten philosophischen Belehrung zu widersprechen, konnte die Sache nur schlimmer machen."

Wäre Beneke nicht eine harmonische, in sich völlig klare Natur gewesen: diese Behandlungsweise hätte ihm für sein ganzes Leben ein Stachel und eine immer thätige Quelle des Misstrauens, wenn nicht eines gewissen verachtenden Gefühls sein müssen. Bei ihm hat die ruhige Beurteilung der Menschen und Dinge dadurch keine Einbusse erlitten. Nur einmal erwähnt er dieser Angelegenheit gegen seinen vertrauten Freund Dressler, nämlich in der „Autobiographie", aber ohne jede Bitterkeit. Ja, er fügt, gewiss um niemand unrecht zu thun, hinzu: „Ueber die eigentlichen Gründe zu dieser Massregel schwebte noch immer ein gewisses Dunkel."

Schlimmer als die augenblicklichen Folgen des Vorlesungsverbotes waren die unmittelbar an diese sich anschliessenden. Letztere haben der äusseren Lebensgestaltung Benekes ein Gepräge gegeben, das weder ihm persönlich noch seiner Philosophie günstig gewesen ist. Wer könnte heute sagen, was aus Beneke und seiner Lehre geworden wäre, wenn nicht durch jenes Verbot sein Fortkommen als akademischer Lehrer für einige Zeit gänzlich gehindert gewesen wäre! In Jena war Jakob Friedrich *Fries* wegen seiner Beteiligung am Wartburgfeste von seinem Amte suspendiert worden. Die Ueberwachung und Verfolgung der Professoren und Studenten war an der Tagesordnung. Die „Karlsbader Beschlüsse" übten ihre verderbliche Wirkung. — Da Beneke und Fries in vielen Punkten ihrer Philosophie einander nahe stehen, so hatte die weimarische Regierung die Absicht, Beneke in eine ordentliche Professur an Fries' Stelle zu

berufen. Vorher, im November 1822, wurde jedoch bei dem Unterrichtsministerium in Berlin angefragt, ob dem Dr. Beneke eine Professur an der Universität Jena übertragen werden dürfe. Als auf diese Anfrage keine Antwort erfolgte, erhielt Beneke am 30. März 1823 folgendes Schreiben von dem Generalsuperintendenten Röhr in Weimar:

„Sie sehen, dass, wenn Sie nicht gehörigen Orts ein zustimmendes Urteil über Ihre Versetzung nach Jena bewirken und die Berliner Kuratel zur Erlaubnis eines Rufes von hier zu treiben vermögen, letzterer auch nicht erfolgen kann.“

Eine hochgestellte Person in Weimar hatte sich gegen Röhr kurz vorher so geäussert: „Unserem Jena und folgeweise Herrn Beneke möchte ich gar gern helfen; nur sehe ich nicht, wie dieses möglich ist, so lange nicht in Berlin das Anathema zurückgenommen oder wenigstens durch eine Erklärung gegen uns gemildert wird. Das Verbot des Lehrens an einen Privatdocenten ist gleich der Absetzung eines öffentlich angestellten Professors. Wir müssen — das soll eine Regierung der andern schuldig sein — annehmen, dass die Königlich preussische Regierung aus Gründen und formgerecht gehandelt habe. Und nun der bekannte Bundestagsbeschluss, dessen strengste Festhaltung Se. Königl. Hoheit der Grossherzog uns von dem Augenblicke an zur Pflicht gemacht hat, wo er als Beschluss, als Bundesgesetz, erschienen war. Wie sonst das letzte, so entscheidet hier das erste Wort: „„Ein ausgeschlossener Lehrer darf in keinem anderen Bundesstaate bei irgend einem öffentlichen Lehrinstitute wieder angestellt werden.““ Ita lex scripta est!!“

In diesen Mitteilungen war für Beneke der deutliche Wink gegeben, seinerseits das Mögliche zu thun, um eine ihm günstige Erklärung der preussischen Regierung herbeizuführen. In einer Eingabe vom 5. April wandte er sich an den Minister von Altenstein mit der Bitte um ein dahin lautendes Zeugnis, „dass ihn keine Anklage treffe, welche seiner Anstellung im Auslande entgegenstehe.“ Das Zeugnis wurde ihm bereits am 11. April in Form einer Verfügung erteilt; aber es war nicht so, wie Beneke es gewünscht hatte. Vielmehr war es so abgefasst, dass es nach Lage der damaligen Zeitumstände die Berufung nach Jena verhindern musste.

Es lautete:

„Auf Ihre Eingabe vom 5. d. M. eröffne ich Ihnen hierdurch, dass, wiewohl ich mich veranlasst gefunden habe, Ihnen die Fortsetzung philosophischer Vorlesungen auf hiesiger Universität aus dem Grunde nicht zu gestatten, weil ich nach Ihren mir bekannt gewordenen Schriften teils überhaupt nicht diejenige Reife der Einsicht Ihnen zutrauen konnte, die den Lehrer philosophischer Disciplinen auszeichnen soll, teils insbesondere eine Einseitigkeit der Betrachtung an Ihnen tadeln musste, die auf Jünglinge, welche durch Sie in das Studium der Philosophie eingeführt worden wären, leicht sehr nachteilig hätte wirken können, ich dennoch im übrigen weder gegen Ihren Lebenswandel, noch gegen Ihre Gesinnungen das Mindeste einzuwenden gefunden habe.“

Unreife und „sehr nachteilige“ Einwirkungen auf die Studierenden! mehr konnte wohl nicht gesagt werden, um Beneke als gänzlich ungeeignet für eine Professur erscheinen zu lassen. Diesem Eindrucke konnte man sich auch in Weimar nicht entziehen. Unterm 26. Juli schreibt Röhr an Beneke: „Nach langem Ueberlegen und vielfältigem Hin- und Herhandeln zwischen den betreffenden Behörden hat mir endlich die Kuratel heute eröffnet, dass man, nach der Stellung des Grossherzogtums Weimar zu den grösseren deutschen Staaten und in Gemässheit seiner Verpflichtung gegen den Bundestag, gerechtes Bedenken tragen müsse, Ihnen eine ordentliche Professur der Philosophie in Jena zu übertragen. Wie wehe es mir thut, Ihnen dieses mitteilen zu müssen, werden Sie leicht ermessen, da auf diese Weise aufs neue die Aussicht verschwindet, durch Ihre Anstellung eine bedeutende Lücke in Jena ausgefüllt zu sehen.“

Unterm 16. September desselben Jahres giebt Röhr deutlichere Hinweise auf diejenigen Erwägungen, die man in Weimar mit Rücksicht auf ein besonderes Vorkommnis hatte anstellen müssen; er schreibt: „Dieses traurige Resultat hat vorzüglich der Umstand herbeigeführt, dass kürzlich unser *Luden* [1]) in Jena,

[1]) Heinrich Luden war jedenfalls schon längere Zeit verdächtig; denn er hatte im Jahre 1818 einen für Kaiser Alexander von Russland geschriebenen „Stimmungsbericht“ Kotzebues in seiner „Nemesis“ abdrucken lassen und dadurch den allgemeinen Unwillen der national gesinnten Deutschen gegen Kotzebue in hohem Grade wachgerufen. Auch

auf Anlass der Immediatkommission in Mainz, allhier wegen angeblich verfänglicher Vorlesungen hat vernommen werden müssen, und dass daher unsere Regierung mit Recht die grösste Vorsicht beobachten muss, wenn es die Wahl von akademischen Lehrern gilt. Hätte nicht das Ihnen ausgestellte Ministerialzeugnis ausdrücklich davon gesprochen, dass Ihre Philosophie leicht nachteilig auf studierende Jünglinge einwirken könne, so würde man wohl leicht zu Ihren Gunsten entschieden haben; aber so bestimmte Verdächtigungen mussten, den Verhältnissen nach, die besten Privatüberzeugungen unseres Ministeriums, welche durch Ihre eignen Schriften begründet waren, schweigen machen."

Sehr treffend bemerkt Schmidt: „Zu dem Ausdruck „„Verdächtigung““ durfte Herrn Röhr der Umstand veranlassen, dass der Minister von Altenstein das Sachverhältnis so hätte hinstellen sollen, wie es wirklich war: dass nämlich zwar (wie er sagte) er weder gegen Benekes Lebenswandel, noch gegen seine Gesinnungen das Mindeste einzuwenden gefunden habe, dass aber wegen des mehrwähnten Buches ihm die Vorlesungen verboten worden wären: so dass also der weimarischen Regierung überlassen geblieben wäre, ihrem eigenen Urteile über Benekes wissenschaftliche Richtung zu folgen. Dieses wäre um so mehr nur der gewöhnlichsten Gerechtigkeit gemäss gewesen, da gegen Benekes Vorlesungen nie das Geringste zu erinnern gefunden worden ist, wie denn auch, nachdem im Februar 1822 seine

die That Karl Sands scheint durch diesen Stimmungsbericht zur Reife gebracht worden zu sein. Die Stimmungsberichte fertigte Kotzebue gegen Bezahlung an und trat darin sehr feindselig gegen das Deutschtum auf. L. Stacke, deutsche Geschichte, Bd. II, S. 677. Wer über die interessante Persönlichkeit Ludens mehr erfahren möchte, sei auf dessen schätzenswerte biographische Notizen: „Rückblicke in mein Leben", Jena 1847, hingewiesen. In diesem Buche finden sich auch bemerkenswerte Andeutungen über den Geheimrat Schultz — Luden schreibt „Schulze" —, der in Benekes Angelegenheit als Untersuchungsrichter fungierte. Genannter Herr wurde 1816 durch Goethe bei Luden eingeführt, besuchte diesen dann mehrmals allein, zuletzt im Herbste 1822. Er erwarb sich Ludens Vertrauen, sprach sich auch „in liberalem Geiste" aus, obwohl er wahrscheinlich schon jetzt die Absicht hegte, bei der Central-Untersuchungs-Kommission in Mainz als Ankläger gegen den Jenenser Professor aufzutreten. Hiernach ist unser im Texte enthaltenes Urteil über Schultz jedenfalls völlig berechtigt, vielleicht noch etwas zu mild. S. Luden, Rückblicke, S. 124—126.

Sommervorlesungen aus dem Kataloge der Universität gestrichen worden waren, er die Wintervorlesungen, in denen er begriffen war, ruhig noch vier Wochen lang zu Ende halten durfte.“ ...

Das war also das Ende einer scheinbar gründlich und mit grossem sittlichem Ernste geführten Untersuchung! Alle Lebenspläne des Philosophen schienen vernichtet. Wohin sollte sich ein junger Docent, den man vom akademischen Unterricht ausgeschlossen hatte, wenden, da in den meisten deutschen Bundesstaaten die Verhältnisse ganz gleich geartet waren? Beneke verdiente in seiner Lage um so mehr Mitleid, als jede wirkliche Schuld auf seiner Seite fehlte. Hegel mochte wohl den Vorstoss, den Beneke mit der „Physik der Sitten“ gegen seine 1821 erschienenen „Grundlinien der Philosophie des Rechts“, wenn auch ohne Nennung des Hegelschen Werkes, so doch mit deutlichen Hinweisen und sachlicher Bezugnahme auf die Schriften der letzten Jahrzehnte, unternommen hatte, als dreisten wissenschaftlichen Angriff und zugleich als persönliche Beleidigung empfunden haben. Vielleicht hat Beneke auch in seinen Vorlesungen Veranlassung genommen, sich scharf gegen die Modephilosophie seiner Tage zu wenden. An Gelegenheit hat es ihm dazu gewiss nicht gefehlt; denn er las im Sommer 1821 über „Grundlegung der Philosophie“ und über „Tugendlehre“ im Winter über Logik, Metaphysik und Religionsphilosophie und hielt ausserdem ein unentgeltliches Kolleg über „die Seelenkrankheiten und ihre psychische Heilung.“ — Bei den massgebenden Persönlichkeiten der Verwaltung scheint eine Missstimmung über Benekes Wesen und Auftreten geherrscht zu haben. Man wird auf diese Vermutung geführt, wenn man die darauf bezüglichen Ansichten späterer Schriftsteller liest. So haben u. a. Rosenkranz [1]) und Drobisch [2]) in der Art des Benekeschen Auftretens Eitelkeit und Unbescheidenheit erblicken wollen. Es wäre daher wohl möglich, dass die rücksichtslosen Urteile über wissenschaftliche Reife und Leistungen Benekes, die von den Behörden ausgesprochen wurden, hauptsächlich den Zweck hatten, seine vermeintliche Eitelkeit empfindlich zu treffen. Wer sich tiefer in das Wesen der Benekeschen Per-

[1]) Rosenkranz, Geschichte der Kantischen Philosophie, 12. Teil von Kants Werken, herausgegeben von Rosenkranz und Schubert. S. 436.

[2]) Gersdorfs Repertorium, Jahrg. 1845, Bd. IV, S. 244 u. s. f.

sönlichkeit hineingedacht hat, dem erscheint der Vorwurf der Eitelkeit als in einem groben psychologischen Missverständnisse begründet. Benekes Auftreten wurde lediglich in seiner Art bestimmt durch die Begeisterung für die Reform der Philosophie und durch das für jedes hervorragende Schaffen notwendige geistige Kraftgefühl.

Wie die „Physik der Sitten“ auf die Zeitgenossen wirken konnte und wahrscheinlich zum Teil auch gewirkt hat, ersehen wir aus der nach Inhalt und Form so interessanten Recension, die Herbart derselben in der jenaischen Litteraturzeitung vom Jahre 1822, Nr. 211—213 gewidmet hat.[1]) Dort heisst es: „Dieses Buch enthält Wahrheit und Irrtum; anstössig konnte es werden durch beides; jedoch schwerlich für einen Mächtigen unmittelbar als solchen; wenigstens herrscht in dem ganzen Vortrage durchgehends der Ton eines Mannes, der nur in den philosophischen Schulen, nicht in der grossen Welt, seinen Wirkungskreis sucht; und will man einzelne Stellen scharf ansehen, so werden sich deren genug finden, die eher ein Bestreben merken lassen, sich behutsam auszudrücken, als das Gegenteil.“ Herbart bezeichnet sodann das Vorlesungsverbot als ein Rätsel und führt aus, dass das Buch allerdings mehr als einer der philosophischen Schulen missfallen müsse, z. B. der Kantischen schon wegen des Titels. Im ganzen sah Herbart die Schrift als eine flüchtige und übereilte Arbeit an, die dennoch viel Wahres und Lesenswertes enthalte. Herbart lobt es als einen Vorzug, dass Beneke sich von keinem Nimbus blenden lasse; sein Urteil lautet dann weiter: „Für empirische Psychologie zeigt sich darin ein ganz vorzügliches Talent; aber zugleich ein so grosser Missbrauch dieses Talents, durch gänzlich und in allen Punkten verkehrtes Eingreifen in die praktische Philosophie, dass dieses Buch recht eigentlich zum Warnungsspiegel für diejenigen dienen kann, welche sich einbilden, man könne durch empirische Psychologie zur ganzen Philosophie den Grund legen. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, dass dieses Buch eine besonders gefährliche Tendenz hätte. Aller Irrtum ist gefährlich; aber der des Herrn Beneke ist es nicht in höherem Grade, als der seiner entschiedensten Gegner.“ — So teilt Herbart seine

[1]) Wieder abgedruckt in Herbarts kleineren philosophischen Schriften, herausgegeben von Hartenstein, Leipzig 1843, Bd. III, S. 583—606.

Hiebe nach einer Seite aus, die er mit keiner Silbe nennt! Dass er, der seiner Lehre einen beträchtlichen Teil metaphysischer Spekulation beigemischt hat, den Benekeschen Ansichten im allgemeinen nicht zustimmen konnte, liegt auf der Hand. Aber es ist die Freimütigkeit anzuerkennen, mit der er die Ungefährlichkeit des besprochenen Buches klarlegt. Leider verhallte diese Stimme ungehört, wenigstens wurde sie nicht beachtet.

Beneke hatte in seiner Sache die breite Oeffentlichkeit nicht gescheut. Im Intelligenzblatt der jenaischen Litteraturzeitung (August 1822, S. 304) erklärte er, dass er aus Mitteilungen von Freunden erfahren habe, das Verbot seiner Vorlesungen werde an mehreren Orten demagogischen Umtrieben zugeschrieben. Er fährt dann fort: „Nach Pflicht und Gewissen erkläre ich hierauf, dass eine Beschuldigung dieser Art gegen mich durchaus nicht erhoben worden, auch, da mein Leben in stiller Zurückgezogenheit nur den Wissenschaften gewidmet gewesen ist, nicht der Schatten eines solchen Verdachtes vorhanden sein kann.“ — Welche Meinung er über die Ursache des Verbotes hatte, geht daraus hervor, dass er zum Schlusse hinzufügte, er müsse darüber, ob die hervorgehobenen „gegründeten Bedenklichkeiten“ gegen die „Physik“ von *spekulativer* oder anderer Art sein möchten, die Leser ihren Vermutungen überlassen.

Wollte Beneke mit dieser Erklärung Missverständnisse und grundlose Verdächtigungen von seiner Person abwenden, so schrieb er zur Verteidigung seiner wissenschaftlichen Ueberzeugung die „Schutzschrift für meine Grundlegung zur Physik der Sitten“, welche 1823 bei Reclam in Leipzig erschien, später an die Cnoblochsche und schliesslich an die Mittlersche Buchhandlung in Berlin überging.[1] In dieser Schrift hielt Beneke die in der „Physik“ ausgesprochenen Ansichten, sowie die neu eingeführten Begriffe einschliesslich des Titels „Physik der Sitten“ durchaus fest. Er verteidigte sich gegen die etwa durch den Titel hervorgerufenen Missverständnisse und zeigte in eingehender Darlegung, wie wir zur Kenntniss unserer eigenen seelischen Vorgänge und derjenigen unserer Nebenmenschen gelangen. Weil die Gesetze des Sittlichen durch die Erfahrung erkannt werden, ist es statthaft von einer Physik der Sitten zu reden; in diesem

[1]) Brief an Dressler vom 17. 2. 40.

Sinne ist auch Kants kategorischer Imperativ ein physisches Faktum.

Dieser Benekeschen Schrift hat Herbart ebenfalls eine ausführlichere Recension gewidmet,[1]) in welcher er den Wunsch ausspricht, Beneke möchte vor allem zuerst seine Physik vergessen haben; denn durch die festgehaltene Auffassung sei derselbe zu einem Stillstand in seiner philosophischen Entwicklung gelangt; sein Fehler sei es, die Gegenstände philosophischer Untersuchungen durchgehends zu leicht zu nehmen; könnte jemand ihn von diesem Fehler befreien, so würde er weit mehr leisten. Dass Beneke Herbarts Beurteilungen ihrer Sachlichkeit wegen schätzte, davon hat er später Zeugnis gegeben. Allein seine Ueberzeugung von der Richtigkeit seiner Ansichten war eine so felsenfeste, dass sie durch nichts erschüttert werden konnte.

Im Jahre 1822 hatte er eine kleine Schrift erscheinen lassen unter dem Titel: „Neue Grundlegung zur Metaphysik als Programm zu seinen Vorlesungen über Logik und Metaphysik." Dieselbe enthält die metaphysischen Grundanschauungen, welche er im Sommer 1822 in seinen Vorlesungen entwickeln wollte. Durch die Veröffentlichung war es nun jedem ermöglicht, sich darüber ein Urteil zu bilden, ob wirklich von Benekes Ansichten irgend eine Gefährdung des öffentlichen Wohles zu befürchten sei. So ist also auch dies veröffentlichte Programm gewissermassen eine Schutzschrift.

Wollen wir am Schlusse unserer Darstellung der ersten Schaffensperiode des jungen Philosophen ein Urteil über denselben aussprechen, so muss gesagt werden, dass sein Charakter, sein unerschrockener Mut der Ueberzeugung und seine wissenschaftlichen Leistungen, namentlich in Anbetracht des Alters von 22—24 Jahren, in gleichem Masse bewundernswürdig sind. Mögen auch die Leistungen im einzelnen mancherlei Mängel aufweisen: sie sind dennoch das beredte Zeugnis einer grossen und bedeutenden Gedankenarbeit. — Wegen der Terminologie und der eigenartigen Konstruktion, womit die Benekeschen Ansichten vorgetragen werden, ist es erklärlich, dass manche Geschichtsschreiber sehr eifrig nach historisch bestimmten Ausgangs-

[1]) Jenaische Litteraturzeitung 1823, Nr. 178; wieder abgedruckt in Herbarts kleineren philosophischen Schriften, Bd. III, S. 606–615.

punkten dieser Lehre gesucht haben. Ludwig Noack [1]) ist der Meinung, dass Thomas Browns „Vorlesungen über die Philosophie des Menschengeistes" von wesentlichem Einflusse auf Benekes psychologische Grundanschauungen gewesen seien. Diese Ansicht muss zurückgewiesen werden, da sie die Originalität Benekes in gewissem Masse verdunkelt. Browns „Sketch of a system of the philosophy of the human mind" erschien erst im April 1820. [2]) Zu dieser Zeit waren Benekes „Erkenntnislehre" und „Erfahrungsseelenlehre" schon vollendet. Unsere Ansicht erhält ausserdem eine wesentliche Stütze durch einen Brief Benekes an Dressler vom 30. Oktober 1842. In diesem schreibt er: „Den Wunsch, dass die Kenntnis meiner philosophischen Forschungen nach England verpflanzt werden möge, ist in der letzten Zeit immer tiefer begründet worden, namentlich, nachdem ich ein Werk, welches ich bisher nur aus vielen Recensionen und Auszügen gekannt hatte, in seiner ganzen Ausdehnung kennen gelernt habe: die „Vorlesungen über die Philosophie des menschlichen Geistes" von Thomas Brown. Auch dieser will viele sonst als angeboren angenommene Vermögen nicht als solche gelten lassen, wie das Gedächtnis, die Urteilskraft, das Schlussvermögen, den Scharfsinn und die intellektuelle Erfindungskraft, sondern leitet sie aus einem allgemeinen Prinzip her, welches er Suggestion nennt (Eingebung des einen psychischen Aktes, auf Veranlassung eines andern, aus dem Innern des Geistes heraus), also im Grunde aus der Reproduktion der Spuren auf der Grundlage von Associationsverhältnissen, obgleich er weder Spuren noch innere Associationen zugeben will, sondern mit unnachlässlicher Strenge bei demjenigen bleiben, was die unmittelbare Erfahrung gebe, ohne sich irgendwie eine darüber hinausgehende Hypothese zu verstatten. Es ist merkwürdig, wie die wissenschaftliche Forschung einen notwendigbestimmten Weg nimmt, so dass die Forscher verschiedener Völker, ganz unabhängig von einander, denselben Weg einschlagen. Jedenfalls würde hierdurch das englische Publikum einigermassen für meine Analysen vorbereitet sein. Der Verfasser würde mit seiner Analysis gewiss weiter vorgedrungen

[1]) Prof. Dr. Ludwig Noack, philosophie-geschichtliches Lexikon, S. 123.

[2]) Beneke, die neue Psychologie, S. 321.

sein, wenn er nicht in seinem 42. Jahre (1820) gestorben wäre. Die Vorlesungen haben seitdem (sie sind erst nach seinem Tode erschienen) nicht weniger als 13 (!) Auflagen in England erlebt und vielleicht ebensoviele in nordamerikanischen Nachdrucken."

Es liegt gewiss kein Grund vor, die Richtigkeit der Angaben Benekes, die sich auf seine Bekanntschaft mit den Brownschen Ansichten beziehen, irgendwie zu bezweifeln. Er hatte also die meisten seiner Werke schon geschrieben, als ihm Browns Anschauungen ganz und im Original bekannt wurden. Sein Ausgangspunkt war die Philosophie Kants; dieser gab er eine originelle Fortbildung in psychologischer Richtung. Seine eigentümlichen Grundanschauungen hat er sich selbst herausgebildet. Wenn er später Browns Forschungen namhaft machte, so geschah es einesteils der Wertschätzung wegen, die er ihnen zollte, andernteils weil sie ihn in der Ueberzeugung von der Richtigkeit seiner eigenen Ansichten bestärkten. Er suchte ja, wie er mehrmals selbst gesteht, bei den Schriftstellern aller Zeiten und Völker nach Belegen dafür, dass schon andere vor ihm auf Gedanken gekommen seien, die mit den seinigen übereinstimmten. Solche Uebereinstimmung war ihm ein Beweis, dass der Menschengeist zu allen Zeiten immer wieder auf den allein richtigen Weg der Erfahrung, von dem er durch besondere Umstände der Entwicklung abgedrängt worden war, sich zurückbegeben hatte.

II. Beneke und Schopenhauer.

Ein unerquickliches Thema, das aber hier ausführlich behandelt werden muss, weil die unvollständigen oder einseitigen Notizen, die darüber in mehrere Schriften aufgenommen worden sind, geeignet sein dürften, die ganze Angelegenheit, namentlich aber Benekes Charakter, in einem falschen Lichte erscheinen zu lassen.

Beide Männer waren so gänzlich verschieden, dass es keinem von ihnen möglich war, den andern zu verstehen oder ganz zu würdigen. Dennoch konnte es — das sei hier nebenbei bemerkt — geschehen, dass Karl Fortlage beide Philosophen in seiner „genetischen Geschichte der Philosophie seit Kant" neben einander stellte, weil er einige gemeinsame Züge in ihren

Lehren entdeckt hatte. Es lässt sich auch in der That nicht leugnen, dass zwischen Schopenhauers nie rastendem „Willen“ und den Strebungen der Benekeschen „Urvermögen“, die fortwährend ihrer Ausfüllung durch Reize entgegenstreben, eine gewisse Aehnlichkeit besteht. Dem gegenüber braucht aber wohl kaum gesagt zu werden, dass die Verschiedenheit ihrer Philosophien ebenso gross ist als die ihrer Charaktere und Temperamente.

Beide Männer habilitierten sich in demselben Jahre an der Berliner Universität, Schopenhauer ein halbes Jahr vor Beneke, am 23. März 1820. Schopenhauers Fiasko als Docent ist bekannt. Er las nur ein Semester, füllte aber dieses nicht einmal ganz aus. In der jenaischen Litteraturzeitung besprach Beneke in demselben Jahre (Dezemberheft, S. 377—405) Schopenhauers „Welt als Wille und Vorstellung“, sowie eine gegen Schopenhauers Pessimismus gerichtete Schrift des Zittauer Gymnasiallehrers Joh. Gottl. Rätze, welche kurz vorher in Leipzig unter dem Titel erschienen war: „Was der Wille des Menschen in moralischen und göttlichen Dingen aus eigener Kraft vermag und was er nicht vermag. Mit Rücksicht auf die Schopenhauersche Schrift: „Die Welt als Wille und Vorstellung.““ Wenn man Benekes Recension liest, so gewinnt man den Eindruck, als ob er alle Kraft müsse aufgewendet haben, um dem ihm so heterogenen Standpunkte seines Berliner Kollegen gerecht zu werden und sich in dessen Gedankengänge zu versetzen. Dass ihm dies gelungen ist, erscheint uns unzweifelhaft. Er versicherte, dass er gegen des Verfassers ausgezeichnete Talente keineswegs blind gewesen sei und schrieb dann weiter: „Das vorliegende Buch zeigt einen so grossen philosophischen Scharfblick, einen solchen Reichtum geistvoller Gedanken, eine so seltene Gabe deutlicher und anschaulicher Darstellung; es enthält in der Widerlegung fremder und in der Aufstellung eigener Ansichten so viele helle und erhellende Bemerkungen über alle Teile der Philosophie, dass (Rec. muss auch diesen Panegyrikus elegisch schliessen) wir die fast grenzenlosen, fast an Wahnsinn streifenden Verirrungen, zu welchen den Verfasser die folgerechte Durchführung weniger falscher Sätze geführt hat, nicht genug beklagen können.“

Nachdem Beneke eine kritische Uebersicht des Inhalts gegeben und namentlich die Bedeutung des Buches für die Aesthetik

hervorgehoben hatte, kam er zu folgendem Schlussurteil: „Dem Feuer und der Lebendigkeit des Verfassers verbirgt sich selten der bezeichnendste Ausdruck, und anschauliche Bilder geben ihm zuweilen dichterischen Schwung. Nur wiederholen sich manche derselben oft. — Gegen andere philosophische Schriftsteller braucht der Verfasser zuweilen unziemliche Ausdrücke. Wir werfen ihm nicht die Schärfe seiner Urteile, nicht das wohl oft übertriebene Selbstgefühl vor (beide sind bei Aufstellung neuer Ansichten kaum zu vermeiden); aber jedes Ding muss mit seinem wahren Namen genannt, und was Fehler der Einsicht ist, nicht mit Ausdrücken gebrandmarkt werden, die man sonst vom Charakter braucht. Mag er immerhin Kants und anderer berühmter Philosophen Behauptungen ungereimt und Hirngespinnste nennen, wir haben nichts dagegen: wenn er aber von der Fichteschen Philosophie, S. 181 und öfter, als von „Windbeuteleien“ spricht, und 249 sagt: „Man hätte sich nicht in diesen letzten 20 Jahren heute von diesem, morgen von einem anderen Windbeutel naseführen lassen, und nicht das sich so bedeutend ankündigende 19. Jahrhundert in Deutschland mit philosophischen Possenspielen eröffnen sollen, die man über Kants Grabe aufführte“: so halten wir diese Sprache für eines Philosophen höchst unwürdig.“

Man wird zugeben müssen, dass solche tadelnde Bemerkungen durchaus gerechtfertigt, ja im Interesse der Gerechtigkeit geboten waren. Schopenhauer wurde aber durch diese Recension auf das empfindlichste verletzt. Er glaubte, dieselbe sei aus Uebelwollen hervorgegangen; und da er in ihr Stellen mit Anführungszeichen fand, die in seinem Buche nicht wörtlich vorkamen, war er der Meinung, Beneke habe ihn „unterminieren“ wollen, um sich bei Hegel und dessen Anhange in Gunst zu setzen. Er schrieb sofort an den Herausgeber der Litteraturzeitung, Hofrat Eichstädt, einen äusserst groben Brief, worin Beneke „Ihr nobler Recensentenjunge“ genannt wurde. Eichstädt sandte ihm diesen Brief zurück. Nun verfasste er eine Erklärung gegen Beneke mit der Ueberschrift: *„Notwendige Rüge erlogener Citate“*, deren Abdruck im Intelligenzblatte der Litteraturzeitung er auf seine Kosten verlangte. Die Redaktion sandte die „Rüge“ an Beneke; dann wurde dieselbe mit der *„Antwort des Recensenten“*, im Februarhefte des Intelligenzblattes, Jahrg. 1821, abgedruckt.

Schopenhauers „Rüge" (S. 73—76) trug das Motto: Spr. Salomonis 30,6 [1]) und begann: „Wenn die Herren, welche das edle und tapfere Gewerbe treiben, nicht anonym herausgegebene Bücher öffentlich anonym anzugreifen, meine Schriften mit dem vollen Mass ihres Tadels überschütten, sie herabsetzen, verdammen, sie für schlecht, unwahr, verkehrt, sich selber widersprechend und fast an Wahnsinn grenzend erklären, so habe ich dagegen nicht das mindeste einzuwenden, finde es vielmehr ganz in der Ordnung, den Gesetzen der Natur gemäss, welche bestimmte, dass jegliches durch das ihm Heterogene zum Widerstreben und Hass erregt werde, finde es meinen Erwartungen vollkommen entsprechend. Ja, ich kann aufrichtig sagen, dass ich dergleichen mit einer gewissen Befriedigung wahrnehme." — Er führt nun hauptsächlich zehn Stellen auf, die nach seiner Meinung unberechtigterweise mit Anführungszeichen versehen waren; er nannte Benekes Citieren ein „schändliches Verfahren", bezichtigte ihn „anonymer verleumderischer Lüge" und forderte ihn, der erst 22 Jahre alt sei und im letzten Semester noch seinen Vorlesungen beigewohnt habe, auf, die Stellen anzugeben, wo das Citierte stehe. Vermöge Beneke dies, so wolle er öffentlich abbitten, sonst sei dieses Verfahren nicht nur eine Probe von Benekes Urteilskraft, sondern auch von dessen Redlichkeit. Im letzteren Falle betrachte man solche Urteile nur als Meinungen eines Individuums, „welches des Mantels der Anonymität bedarf, hauptsächlich zur Vermummung seiner Obskurität und äussersten Unbedeutsamkeit."

Beneke, welcher seiner Antwort das Motto: Spr. Salomonis 30,32 [2]) vorgesetzt hatte, hielt seine Erwiderung in einem ruhigen, sachlichen Tone, der sich vorteilhaft von Schopenhauers Gift und Galle sprühendem Angriffe unterschied. Er sagte: „Nie ist vielleicht einem Recensenten die Beseitigung einer Rüge so leicht gemacht worden, als mir die der vorstehenden." Er wies nach, dass zu vier von den beanstandeten Stellen der

[1]) Spr. Salom. 30,6: „Thue nichts zu seinen Worten, dass er dich nicht strafe, und werdest lügenhaftig erfunden."

[2]) Spr. Salom. 30,32: „Hast du genarret, und zu hoch gefahren, und Böses vorgehabt, so lege die Hand auf das Maul."

Man sieht, der ehemalige Theologe verstand sich besser auf die „Schrift", als der ehemalige Kaufmannslehrling.

Setzer entweder die Anführungsstriche ganz neu hinzugefügt oder sie von anderen, vorhergehenden oder folgenden, Stellen an die falsche übertragen habe. In den anderen Fällen handelte es sich um Zusammenziehung langer Schopenhauerscher Perioden in einfachere Sätze, wodurch aber, wie Beneke eingehend nachwies, der Sinn nirgends verändert worden war. Beneke konnte diese einzelnen Nachweise mit den Worten schliessen: „Die ganze Anklage läuft also (einige Druckfehler abgerechnet) darauf hinaus, dass ich einige zu lange Perioden des Verfassers zusammengezogen habe. Und unter den Druckfehlern ist kein einziger, der sich nicht dem Verfasser ohne weiteres Nachdenken auf den ersten Anblick als solcher darthun musste; durch die Zusammenziehungen *kein* dem Verfasser fremdes Wort hineingekommen, also auch nicht einmal der Schein da für eine Verfälschung des Sinnes. Und darum, wird jeder Leser fragen, solche Schmähungen? Ich habe auch so gefragt, und ich muss gestehen, ich wusste keine Antwort."

Beneke wies ferner darauf hin, dass ihm soeben eine Recension derselben Schrift in der Leipziger Litteraturzeitung (Januar 1821, Nr. 21), in welcher ebensostarke Zusammenziehungen vorkämen, bekannt geworden sei. Er meinte, Schopenhauers Zorn habe er vielleicht dadurch so erregt, dass er ihm den Bau einiger Perioden, auf die er sich vielleicht etwas einbilde, zerstört habe. Hatte Schopenhauer eine Reihe persönlicher Schmähungen gegen Beneke geschleudert, so wies letzterer dieselben in würdiger Weise zurück. Es war ihm seiner Natur nach unmöglich, Gleiches mit Gleichem zu vergelten. Ihm stand die Sache stets hoch über allem Persönlichen. Daher der ruhige, ernste, aufrichtige Ton in folgenden Bemerkungen: „Dass der Herr meinen Namen erfahren hat, ist leicht erklärlich, da ich aus ihm hier in Berlin durchaus kein Geheimnis gemacht habe. Ich habe sogar (wegen eines Gesprächs mit Herrn Sch., dessen er sich wohl noch erinnern wird) ihm selbst mich nennen und zu weiteren wissenschaftlichen Erörterungen erbieten wollen."

„Was mein Alter betrifft, so denke ich, wird es mir nicht zur Schande gereichen, dass ich wirklich erst in diesem Monate 23 Jahre alt werde. Trügt mich meine Rechnung nicht, so hat Herr Sch. sein erstes Buch (1813) in demselben Alter geschrieben."

„In Herrn Sch.'s Vorlesungen habe ich vorigen Sommer zweimal hospitiert."

„Ueber den Ton, in welchem seine Rüge abgefasst ist, will ich kein Wort verlieren, er spricht sich selbst das Urteil."

Beneke fügte ferner hinzu, dass die Recension keineswegs von ihm geschrieben worden sei, um den Unterhalt zu verdienen, wie Schopenhauer meinte, sondern aus dem höheren Gesichtspunkte einer Widerlegung, um die Philosophie von phantastischen und gefährlichen Irrtümern freizumachen. Auch giebt er an, dass er die Sache bei einem Besuche habe mündlich beilegen wollen, Schopenhauer habe sich aber nicht sprechen lassen.

Hervorgehoben muss werden, dass Beneke keineswegs anonym recensiert, sondern F. E. B. unterzeichnet hatte. Aus diesen Buchstaben, sowie aus den in der Recension ausgesprochenen Ansichten, die Schopenhauer sicherlich ebenso wie ihr Urheber vorher bekannt gewesen sind, Beneke als Verfasser zu erkennen, war gewiss kein Kunststück, obwohl dies Schopenhauer gern so hinstellte.

Nach diesem allem erscheint es als leicht missverständlich, wenn Kuno Fischer [1]) von Benekes Verfahren bei Abfassung der Recension als von einer „tadelnswerten Freiheit" spricht. Im übrigen wird Kuno Fischer Beneke völlig gerecht, indem er es zurückweist, dass sich derselbe habe von „den bösen Absichten eines neidischen Nebenbuhlers" leiten lassen. Nichts hat Beneke ferner gelegen als Uebelwollen und Eigennutz. Das zeigt der Ton seiner Recension sowohl als auch seiner „Antwort". Ausserdem war ihm Schopenhauer als akademischer Lehrer gewiss kein gefährlicher Rivale! Letzterer war damals in sehr empfindlicher Stimmung; seine Schriften fanden nicht die Anerkennung und Aufmerksamkeit, die er verlangte und so heiss ersehnte; seine akademische Laufbahn musste er als gescheitert betrachten. Es bildete sich schon damals bei ihm das Misstrauen aus, das zeitweise eine gewisse Aehnlichkeit mit Verfolgungswahn zeigte.

Für den Psychologen interessant und lehrreich ist die Art und Weise, wie beide Männer in vorgerückterem Lebensalter

[1]) Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, 8. Bd.: Schopenhauer, S. 59.

von einander sprachen. Wir weichen deshalb von der chronologischen Ordnung ab und lassen diese Aeusserungen gleich hier folgen.

Am 26. Juni 1853 schrieb Beneke an Dressler: „Wie — — selbst entschieden Falsches und Widersinniges für eine Zeit lang Gegenstand einer ausgebreiteteren Aufmerksamkeit werden kann, davon liegt ebenfalls gegenwärtig ein merkwürdiges Beispiel vor. Der Philosoph, welcher jetzt in unserer beinah gegen alle Philosophie gleichgültigen Zeit noch am meisten besprochen wird, ist (ich weiss nicht, ob Sie je von ihm oder über ihn etwas gelesen haben) Herr Arthur Schopenhauer, dessen Hauptwerk „die Welt als Wille und Vorstellung“ ich bereits im Jahre 1820 in der jenaischen Litteraturzeitung recensiert habe. Seine Grundansicht kommt darauf hinaus, dass das „An = sich“ der Welt in einem *einzigen* „*Willen*“ bestehe, der sich dann in der Gesamtheit ihrer *Erscheinungen* für das „*Vorstellen*“ manifestiere: so dass also, wenn der Wolf das Schaf zerreisse, dieser Wille sich selber zerreisse, und so fort in allem übrigen, was sich als Kampf und Zerstörung ausbilde. Aus diesem Elende nun sei kein anderer Ausweg (ein gewaltsamer Selbstmord führe uns wieder zu anderen Gestaltungen des Widerstreites) als sich so zu kasteien, dass man wie ein Licht ausgehe. Wer hätte nur das denken sollen, dass nach mehr als 20 Jahren die Ansicht wieder Gegenstand der Aufmerksamkeit werden könne! Aber zufällig ist ihrer in der letzten Zeit mehrfach kurz hintereinander erwähnt worden: von Fortlage in seiner „Geschichte der Philosophie seit Kant“, in zwei Artikeln der Fichteschen Zeitschrift: und infolge hiervon hat sich die Westminster-Review, in der Meinung wahrscheinlich, dass dieselbe in Deutschland gegenwärtig grosses Aufsehen errege, zu einem ausführlichen Artikel darüber veranlasst gesehen, der dann wieder von einem hiesigen Verehrer, der Mitredakteur der Vossischen Zeitung ist, den Lesern derselben in acht Abteilungen seiner ganzen Länge nach in einer Uebersetzung [1]) aufgetischt worden ist. Zwar sagt der Reviewer am Schlusse, man solle ja nicht glauben, dass er

[1]) Die Uebersetzung war von Frau Dr. Lindner angefertigt und von Dr. Lindner mit Bezug auf das Philosophische durchgesehen worden. Arthur Schopenhauer, von Ernst Otto Lindner und Julius Frauenstädt, S. 108.

diesem in nichts aufgehenden Pessimismus zustimme, er habe bloss referiert und finde an Schopenhauer nichts zu loben ausser dem Stile. Aber dies wird nun von seinen hiesigen Verehrern so ausgelegt, dass jener, seinen Lesern gegenüber, wie sie nun einmal in England seien, nicht mehr zum Lobe desselben habe sagen dürfen, um sie nicht ganz zurückzustossen, aber dabei gedacht habe, wenn sie nur erst, durch seine Artikel aufmerksam gemacht, daran gingen, so würden sie schon der Vortrefflichkeit des Systems inne werden und dann nicht davon loskommen. So ist denn der (sehr alte) neue Prophet fertig, und diese der „deutschen Philosophie im Auslande“ (so ist die Uebersetzung überschrieben) bewiesene Ehre hat manchem deutschen Leser imponiert! —“

Hier erklärte sich Beneke viel entschiedener gegen Schopenhauers Lehre als früher, nur oberflächlich und geringschätzig erwähnte er sie, ohne ihre Vorzüge namhaft zu machen. Diese briefliche Mitteilung war der Ausdruck seiner innersten Ueberzeugung. Aber das kam ihm nicht in den Sinn, jenen Mann selber zu verunglimpfen oder des unangenehmen Handels mit ihm in bitteren Worten zu gedenken.

Ganz anders Schopenhauer! Am 10. Juni 1852 schrieb er an Frauenstädt [1]): „Fortlages neue Geschichte der Philosophie, enthaltend 16 Seiten über mich, wird Ihnen eben vorliegen. Die zweite Hälfte des Kapitels besteht aus abgeschriebenen Stellen meiner Werke, ist folglich sehr gut, abgesehen von der pêle-mêle, pot-pourri Zusammenstellung. Aber was er selbst referiert und gar beurteilt, ist falsch, schief und schlecht. Erst ignorieren die Herren mich 35 Jahre lang, und dann werde ich eben einrangiert unter lauter Lumpe, als auch so einer, und gar noch verglichen, ja ähnlich gefunden, mit dem erbärmlichen Beneke, auf den ich das Xenion anwende:

Armer empirischer Teufel, du weist es nicht, wie du so dumm bist;
Denn du bist, sei es geklagt, ach a priori so dumm.“

Ueber den Streit mit Beneke äusserte er sich in dem Briefe an Frauenstädt vom 26. März 1854 [2]): „Diese Recension von 1820

[1]) Ibid., S. 362—363.
[2]) Ibid., S. 609.

war ein boshaftes Machwerk, eine Entstellung und Parodie meiner Philosophie, voll *erlogener* und mit *Gänsefüsschen* bezeichneter Citate. Dies bewog mich, nicht eine Antikritik, sondern eine „notwendige Rüge *erlogener* Citate" der Redaktion der jena'schen Litteraturzeitung einzusenden. Diese übersandte sie erst dem Beneke zur Beantwortung. Der kam zweimal zu mir, um die Sache mündlich beizulegen. Als er aber zum zweitenmal vernahm „ich sei zu Hause, aber nicht zu sprechen" — berichtete mir die Magd „der arme junge Mann sei ganz blass geworden." — Er hatte anonym recensiert, ich aber hatte ihn so sicher erkannt, dass ich besagter Rüge hinzufügte: „Die Recension sei von einem 22jährigen Dr. Beneke, der noch im letzten Semester als *Student* meine Vorlesungen besucht hatte." Jetzt half sich der lügenhafte Lump dadurch, dass er es dem Setzer in die Schuhe goss: „der hätte Gänsefüsse gemacht, die nicht im Manuskript ständen." Credat Judæus Apella. Er hatte sich soeben habilitiert und wollte durch die Recension mich unterminieren." —

Hier bekundete also Schopenhauer noch denselben Argwohn wie früher, während doch Benekes Lebensschicksale ihn hätten überzeugen müssen, dass von einem Erschleichen oder Erbetteln der Gunst der Mächtigen bei diesem Manne keine Rede sein konnte. Wo seine Eitelkeit verletzt war, scheint Schopenhauer Gründen nicht zugänglich gewesen zu sein; sein Hass war in diesem Falle noch unverändert lebendig. Frauenstädt hat die Angaben Schopenhauers kritiklos, als der Wahrheit entsprechend, ohne sich irgendwie um den wahren Sachverhalt zu kümmern, in seine mehrfach von uns citierte Schrift aufgenommen [1]) und sich damit thatsächlich zu dem, wofür ihn Schopenhauer ansah, nämlich zum „Apostel" degradiert.

Als Benekes Leben sein unerwartetes Ende gefunden hatte, schrieb Schopenhauer in einer stark an Gefühlsroheit grenzenden Art am 9. April 1854 an seinen Apostel [2]): „Dr. Lindner hat mir die Vossische Zeitung mit Benekes Nekrolog zugeschickt, wofür ich ihm sehr dankbar bin, da es mich interessiert, die Laufbahn dieses Sünders zu sehen. Ich glaube, er hat es schliesslich dem Empedokles gleichthun wollen und ist in Gott

[1]) Ibid., S. 361—362.
[2]) Ibid., S. 363 u. 611.

weiss welches Loch gesprungen, wo ihn der Teufel finden kann. Statt der ehernen Pantoffeln wird wohl einmal die goldene Brille ausgeworfen werden. Frägt sich, ob ein Dérangement seiner „Angelegtheiten“ oder seiner Angelegenheiten ihn dazu bewogen hat.“

Nach diesen Zeugnissen ist das Urteil über Naturanlage und Charakter der beiden Männer nicht schwer zu fällen.

III. Die Göttinger Jahre, 1824—27.

Fast zwei Jahre hatte sich Beneke vergeblich bemüht, zu dem ihm lieb gewordenen Lehramte zurückkehren zu dürfen. Da er die Wirksamkeit des akademischen Lehrers zu seinem Lebensberufe gewählt hatte und wohl auch überzeugt war, dass allein vom Katheder aus eine weittragende Fortwirkung seiner Forschungen möglich sei, so ging er im Januar 1824 als Privatdocent nach Göttingen, „wo er von der Fakultät und der Regierung freundlich aufgenommen wurde.“ [1]) Die unfreiwillige Musse war nicht im stande gewesen, ihn zu entmutigen oder auf das Faulbett zu werfen. Unermüdlich war er für die Ausbildung und Durchführung seiner Grundanschauungen thätig gewesen. Die greifbare Frucht dieser Arbeiten sind seine „Beiträge zu einer reinseelenwissenschaftlichen Bearbeitung der Seelenkrankheitskunde.“ Ein so merkwürdiges und eigenartiges Buch ist kaum jemals in der philosophischen Litteratur in die Erscheinung getreten. Ihm voran stellt der Verfasser eine gründliche, mit Wärme geschriebene Abhandlung über die Frage: „Soll die Psychologie metaphysisch oder physisch begründet werden?“ — Er nennt diese Abhandlung „ein Schreiben an den Herrn Professor Dr. Herbart zu Königsberg.“ Wir müssen sowohl auf den Inhalt des „Schreibens“ als auch auf den der „Beiträge“ näher eingehen. Denn es kommt uns in dieser Biographie auch darauf an, den von übereifrigen Herbartianern erhobenen Vorwurf zu widerlegen, Beneke habe die Grundlagen seiner Lehre von Herbart entlehnt und, um den Schein der Originalität zu erwecken, mit einer allerdings neuen, aber unbrauchbaren Terminologie ausgestattet. Dieser Vorwurf ist

[1]) Autobiographie.

unseres Wissens von Herbart selbst nie erhoben worden. Durch die Keckheit, mit der ihn namentlich Hartenstein, Drobisch und Nahlowsky ausgesprochen haben, ist er aber gleichsam zu einer gangbaren Münze, zu einem Gemeinplatze in dem Urteile über das Verhältnis von Beneke zu Herbart geworden. Selbst Freunde der Benekeschen Philosophie sind sich häufig über das Verhältnis beider Philosophen zu einander nicht klar. Es wird sich aus unserer Darstellung ergeben, dass beide Männer zu denjenigen Teilen ihrer Lehren, die sich gleichartig oder ähnlich sind, ganz selbständig und voneinander unabhängig gelangt sind. Die Philosophien beider sind aber in ihrer Totalität durchaus voneinander verschieden, ja *ihrem tiefsten Grunde nach verschieden*. Die einzige Quelle des Wissens ist für Beneke die Erfahrung. Die aus der Erfahrung abgeleitete Psychologie ist ihm Grundlage und Mittelpunkt aller philosophischen Disciplinen. Herbart sieht dagegen die Metaphysik als Grundlage an und gründet demgemäss seine Psychologie auf Mathemathik, Metaphysik und Erfahrung. Die Zusammenstellung dieser keineswegs koordinierbaren Grundlagen deutet auf die merkwürdige Konstruktion hin, die Herbart seinem philosophischen Lehrgebäude gegeben hat.

In dem erwähnten „Schreiben“ wendet sich nun Beneke in würdiger, von hoher Verehrung für Herbart zeugender Weise an den Königsberger Philosophen, um sich zum Zwecke vereinigter reformatorischer Arbeit mit ihm auseinanderzusetzen. Er verweist zunächst auf die Beurteilungen, die Herbart seiner „Physik der Sitten“ sowie der „Schutzschrift“ hatte zu Teil werden lassen. Er bekennt, dass ihn Herbarts Einwendungen keinen Augenblick an seiner Ueberzeugung irre gemacht, sondern ihn vielmehr darin bestärkt hätten. Er führt dann weiter aus: wenn die Schärfe des Herbartschen Urteils über die erstere Schrift gewiss aus keinem *persönlichen* Verhältnisse hervorgegangen sei, so spüre man in der Beurteilung der letzteren deutlich den Verdruss darüber, dass er die ihm von Herbart erteilten Ratschläge nicht befolgt habe. Daraus erkläre sich denn auch der Ton des Recensenten, welcher der Ton des Lehrers gegen den ungehorsamen Schüler sei.

Die eigentliche Veranlassung des Benekeschen „Schreibens“ ist aber die Schrift Herbarts: „Ueber die Möglichkeit und Not-

wendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden", (Königsberg bei Bornträger, 1822). Beneke meint, dass die in dieser Schrift enthaltenen Behauptungen mit der von ihm gewählten Behandlung der Seelenkrankheitskunde zugleich in einem solchen Einklange und in einem solchen Gegensatze stehen, dass seine Ansichten schlecht begründet erscheinen könnten, wenn er sich nicht über diesen Gegensatz genauer erklärte. Zwar will auch er „alle nur scheinbar qualitativen Bestimmungen der geistigen Thätigkeiten in die wahren quantitativen" auflösen, und also, wenn auch nicht selbst die Mathematik auf dieselben anwenden, doch deren Anwendung vorbereiten. Er fährt fort: „Was unsere Ansichten trennt, ist daher nur *die Grundlage, welche Sie für die Anwendung der Mathemalik auf die Psychologie fordern.* Mir ist diese Grundlage die *Erfahrung.* Die Mathematik giebt nur *Formeln,* in *unendlicher Mannigfaltigkeit,* für eine *mögliche* Anwendung." Welche Formel angewendet werden soll, darüber kann nur die Erfahrung entscheiden. *Mittelbar* giebt auch für Herbart die Erfahrung die Masse für die Berechnungen, insofern die Resultate dieser mit der Erfahrung übereinstimmen müssen. „Aber das Medium der Ableitung ist hier die Metaphysik, welche von dem Begriff des Ich, als dem durch das Bewusstsein unmittelbar Gegebenen, ausgehend, die Bedingungen erforscht, unter denen allein ein vorstellendes Wesen zur Vorstellung „Ich" gelangen kann." (Herbart, „über die Möglichkeit u. s. w.", S. 87). Beneke giebt zu, dass die Berechnungen in den Naturwissenschaften zwar ursprünglich hypothetischer Natur sind; aber sie dürfen nicht hypothetisch bleiben. So lange sie dies sind, kann man nicht von einer *Anwendung* auf die Naturwissenschaften, sondern nur von mathematischen Berechnungen überhaupt reden. Wieviel sich auch in der Seele nach quantitativen Merkmalen mag bestimmen lassen: es lässt sich doch *alles* nur auf blosse Grössen*unterschiede* zurückführen.

Diese Ausführungen Benekes deuten bereits den Einwand an, den man solange gegen Herbarts mathematische Psychologie mit vollem Recht erheben wird, als wir nicht ganz andere Hülfsmittel zur Auffindung von psychischen Massen und zur Ausführung psychischer Messungen haben. Dieser Einwand ist folgender: Es giebt bis jetzt für die Vorstellungen kein wirkliches Mass, sondern nur die Möglichkeit einer allgemeinen

quantitativen Vergleichung, die uns nur Urteile mit dem Prädikat „stärker“ oder „schwächer“, „grösser“ oder „kleiner“ liefern kann. Für die Empfindungen haben wir ebenfalls *kein absolutes,* sondern *nur ein relatives* Mass, das wir aus der Empfindlichkeit und Unterschiedsempfindlichkeit eines Sinnesorgans für Reize ableiten.

Das Bewusstsein seines eigenartigen Standpunktes zeigt Beneke in dem hier besprochenen Buche noch deutlicher als früher. Unumwunden erklärt er: *„Mein Empirismus ist überdies ein ganz anderer als alle vorhergehenden.“* Der dem Worte Empirismus „anklebende Vorwurf“ hält ihn nicht ab, sich aus vollem Herzen für die Erfahrung zu erklären. Dieselbe ist ihm das novum organon alles Wissens. Auch Metaphysik und Moral beruhen auf Erfahrung, insofern ihre Sätze Erfahrungsurteile sind. Unter dem Begriffe der letzteren versteht er solche Urteile, bei denen *die Bestandteile des Urteils und der Akt ihrer Verknüpfung* in das der inneren Erfahrung offenliegende Seelensein fallen, und deren Entstehungsweise in diesem Seelensein nachgewiesen werden kann. Die vorzüglichste Aufgabe der Metaphysik und Moral ist es nun, alle ihre Urteile vollständig *„genetisch zu deduzieren.“*

Beneke beruft sich auf seine Ausführungen über das Verhältnis von Vorstellen und Sein in seiner „Neuen Grundlegung zur Metaphysik“. Nach seiner Anschauung kann sich die Psychologie nicht auf Metaphysik gründen, vielmehr muss das Umgekehrte stattfinden. Denn der Inhalt der Psychologie ist ursprünglicher, einfacher und weniger verwickelt als die metaphysischen Begriffe. Erst aus der Kenntnis von der Natur der inneren Erfahrung kann die Lösung der metaphysischen Probleme abgeleitet werden.

Aus diesen Ausführungen geht deutlich das Bestreben Benekes hervor, Herbart zum Aufgeben seiner metaphysischen Anschauungen zu bewegen. (Das ist ihm später in geradezu höhnischer Weise zum Vorwurf gemacht worden.) Er sagt: „Unabhängig voneinander, und zum Teil auf ganz verschiedenen Wegen, sind wir zu der Ueberzeugung gelangt, dass die Psychologie einer gänzlichen Umwandlung bedürfe.“ Er fürchtet, dass wenn jeder auf seinen eigenen Wegen fortschreite, es nicht zu einer Annäherung, sondern einer noch grösseren Entfernung

kommen werde. Deshalb ruft er Herbart zu: „Lassen Sie uns lieber schon jetzt am Anfange, wo wir noch nicht soweit auseinander sind, Halt machen, um zu versuchen, ob nicht einer den andern zu sich herüberziehen, oder ob wir uns nicht zu einer gemeinsamen mittleren Bahn vereinigen können!“

Eine derartige Unmöglichkeit durfte sich allerdings ein so feiner Psychologe wie Beneke nicht erträumen! Das Gebäude unserer Gedanken: das sind wir selbst. Ist dasselbe nicht dem Menschen in Wirklichkeit teurer und wertvoller als selbst alle noch so grossen materiellen Errungenschaften? — Sowohl das gedruckte Schreiben als auch ein bei Uebersendung des Buches an Herbart gerichteter Brief blieben unbeantwortet.

Wir werden später auf das Verhältnis der beiden Männer noch näher einzutreten haben.

In den „Beiträgen“ weist Beneke zunächst darauf hin, dass das Bestreben, die Seelenkrankheiten auf körperliche Veränderungen zurückzuführen, bisher ziemlich unfruchtbar gewesen sei und zu mancherlei Widersprüchen geführt habe. So habe z. B. das Gehirn mancher Geisteskranken keinerlei wahrnehmbare Veränderungen gezeigt, während Menschen mit stark durch Vereiterung angegriffenem Gehirne sich durchaus als geistig normal gezeigt hätten. Zu solchen Widersprüchen *muss* man bei einer somatischen Betrachtungsweise der Seelenkrankkeiten gelangen; denn das eigentlich Kranke ist nicht der Leib, sondern die Seele. Wer die Seelenkrankheiten somatisch betrachtet, befindet sich gewissermassen nur im Vorhofe der Wissenschaft. Darum ist diese Betrachtungsweise zu verwerfen. Auf Grund seiner Anschauung von dem Verhältnis zwischen Leib und Seele versucht nun Beneke, alle Erscheinungen der Seelenkrankheiten, also auch die als körperlich bezeichneten Ursachen derselben, auf seelenartige Erscheinungen zurückzuführen. Leib und Seele sind ihm eine unauflösliche Einheit; ihrem Grundwesen nach gleich, unterscheiden sie sich voneinander nur nach dem Grade, in welchem ihre Systeme Bewusstsein entwickeln. Während die Grundsysteme der Seele, wie uns solche (in allgemeinen Zügen) in den Organsystemen der Sinne vor Augen treten, ein mehr oder minder kräftiges Bewusstsein entwickeln, sind uns die rein leiblichen Vorgänge wie z. B. die Verdauung, die Atmung, der Blutumlauf u. s. w. nicht bewusst.

Aber alle gewöhnlich als leiblich aufgefassten Vorgänge können unter gewissen Umständen bewusst werden, ja sogar eine bedeutende Bewusstseinsstärke verlangen. Dies zeigt uns das starke Bewusstsein von einer gestörten Verdauung, einem erhöhten Herz- und Pulsschlage u. s. w. Das wäre bei einem ausschliessenden Gegensatze des Grundwesens beider unmöglich. Alle Vorstellungen von unserem Leibe haben ihren Grund in *Sinneswahrnehmungen*, die wir ebenso wie andere Sinneswahrnehmungen reproduzieren. Alle Vorstellungen von unsern Seelenthätigkeiten dagegen sind *Reproduktionen dieser selbst,* d. h. Ansätze zu mehr oder weniger vollkommener Wiederholung derselben. Hierin ist das philosophische Unterscheidungsmerkmal zwischen Leib und Seele gegeben. Das Seelenartige stellen wir durch sich selbst vor, d. h. durch eine Reproduktion seiner selbst. Wir haben somit in unserer inneren Erfahrung eine Erkenntnis des Ansich, während das Körperliche uns für gewöhnlich Phänomen bleibt. Wir stellen nicht das Körperliche in seinem Ansich vor, sondern reproduzieren nur die Empfindung davon. Nun besteht zwischen seelischen und leiblichen Vorgängen ein durchgehender Parallelismus. Deshalb ist es uns möglich, gewisse leibliche Veränderungen in seelenartige zu übersetzen. So entwickelt sich das Bewusstsein nach Beneke aus dem gewöhnlich Unbewussten, es stellt in jedem Falle etwas Gewordenes dar. Die Grenze zwischen Bewusstsein und Unbewusstsein ist also fliessend. Wir werden hier unwillkürlich an Leibnitz erinnert, der seiner mathematischen Anschauungsweise gemäss jede unbewusste Vorstellung als eine unendlich gering bewusste ansah. Hierin ist ein principieller Gegensatz zu E. von Hartmanns Definition des Unbewussten enthalten. — Beneke versucht nun mit bewunderswürdigem Scharfsinn, die Erscheinungen der Seelenkrankheiten in einer lückenlosen Reihe seelenartiger Vorgänge so anzuordnen, dass die psychologische Konstruktion mit der Beobachtung übereinstimmt. Er unterscheidet vier Hauptgruppen von Seelenkrankheiten, wobei das principium contradictionis als Einteilungsprincip erscheint. Die vier Hauptgruppen sind nämlich: 1. Seelenkrankheiten, die *in dem zu grossen Raume* der Seelenthätigkeiten ihren Grund haben (die fixe Idee); 2. Seelenkrankeiten, die in *zu geringem Raume* ihren Grund haben (der Blödsinn); 3. Seelenkrankheiten,

welchen eine *Ueberreizung* zu Grunde liegt (die Manie); 4. Seelenkrankheiten, welche auf *Mangel an Reiz* beruhen (die Melancholie). Unter dem Raume einer Seelenthätigkeit versteht Beneke deren besondere Stärke, die aus der Anzahl der zu einer Gesamtthätigkeit zusammengeflossenen einfachen gleichartigen Thätigkeiten hervorgeht. Ausser jenen vier Gruppen behandelt Beneke noch die krankhaften Aeusserungen der Sinnenthätigkeiten und die *Unsittlichkeit,* welch letztere er ebenfalls als eine Seelenkrankheit ansieht.[1])

Es ist hier nicht der Ort, in eine Kritik der Benekeschen Ansichten einzutreten. Nur soviel möge gesagt werden: Alle körperlichen Erscheinungen in seelenartige zu übersetzen, ist ohne Künstelei bis jetzt nicht möglich. Dass körperliche Veränderungen, namentlich des Gehirns, wesentliche Störungen der geistigen Funktionen herbeiführen können, zeigen uns die Fälle von Aphasie, die uns Ribot und Binet übersichtlich zusammengestellt haben. Trotz mancher Einseitigkeiten und Mängel, die Benekes Theorie anhaften, ist dieselbe dennoch im höchsten Grade geistreich und auch heute noch beachtenswert.[2]) Sie giebt sowohl dem Pädagogen als auch dem Mediziner manchen Wink, der zum Anlass für geschärfte Beobachtung und tieferes Nachdenken werden kann.[3])

Das von uns eben besprochne Werk gab Beneke während seines Aufenthaltes in Göttingen heraus. Dasselbe erschien 1824 bei Karl Heinrich Reclam in Leipzig, ging später an die Knoblochsche und schliesslich an die Mittlersche Buchhandlung in Berlin über.[4]) Neuer Schaffensmut und frische Thatkraft beseelten unsern Philosophen, als er sich in Göttingen seinem

---

[1]) Ausführlicher habe ich dieses Werk Benekes behandelt in meiner Schrift: „Fr. Eduard Beneke als Vorläufer der pädagogischen Pathologie." Mit einem Vorwort von Herrn Prof. Dr. med. O. Rosenbach. Heft IV der „Beiträge zur päd. Path." von Arno Fuchs, Gütersloh bei Bertelsmann, 1897.

[2]) Vergl. die Ausführungen des Herrn Prof. Rosenbach in dem eben erwähnten Vorwort.

[3]) Eine ausgezeichnete Recension der „Seelenkrankheitkunde", die der Benekeschen Theorie freundlich gegenübersteht, und deren nicht zustimmende Ausführungen man im ganzen heute noch als berechtigt anerkennen muss, findet sich in den „Heidelberger Jahrbüchern der Litteratur", Jahrg. 27, S. 162—191. Dieselbe ist von F. Groos verfasst.

[4]) Brief an Dressler vom 17. 2. 40.

Lebensberufe wiedergegeben sah. Im Sommer 1824 trat er eine Wanderung nach Thüringen an, deren er sich später noch freudig erinnerte. Er schrieb darüber; „Eisenach und die Wartburg, sowie Altenstein und Liebenstein habe ich 1824 von Göttingen aus besucht, nachdem ich die herrliche Werra entlang gegangen und, ungeachtet der strömenden Gewitterregen, welche mit sonnigen Aussichten wechselten, des besten Mutes gewesen war: teils begeistert durch die schöne Natur, und teils voll von den weltumkehrenden philosophischen Gedanken, welche damals meine Seele schwellten! Ich ging mit dem Plane zu den „psychologischen Skizzen“ um. [1])“ — Wir verstehen die Stimmung, die ihn beseelte. Sie war das Emporwachsen der eigenen Individualität zu höchstem Wollen inmitten einer anregenden Natur. Welcher Psychologe könnte diesen Seelenzustand treffender zeichnen, als es Goethe that, indem er schrieb:

„Doch ist es jedem eingeboren,
Dass sein Gefühl hinauf und vorwärts dringt,
Wenn über uns, im blauen Raum verloren,
Ihr schmetternd Lied die Lerche singt!“

Drei unsterbliche Werke hat Beneke während der Zeit seines Göttinger Aufenthalts der Welt gegeben. Es sind dies die folgenden: 1. *Skizzen zur Naturlehre der Gefühle*, in Verbindung mit einer erläuternden Abhandlung über die Bewusstwerdung der Seelenthätigkeiten. Göttingen, 1825. Dieser Band trägt die Widmung: „Den Manen unseres unvergesslichen Friedrich Heinrich Jacobi als Totenopfer der dankbarsten Liebe und Verehrung dargebracht.“ 2. „Das Verhältnis von Seele und Leib.“ Göttingen, 1826. 3. „Ueber die Vermögen der menschlichen Seele und deren allmähliche Ausbildung.“ Göttingen, 1827. Das erste und dritte Werk tragen den Gesamttitel: „Psychologische Skizzen“. Alle drei Werke gehören in dem Masse zusammen, dass sie ein Ganzes bilden. „Während die „Skizzen“ das psychologische Lehrgebäude als den Grundpfeiler der Benekeschen Philosophie darstellen, ist „das Verhältnis von Seele und Leib“ die besondere psychologische Grundlegung zur Metaphysik.

Auf den Inhalt der umfangreichen „Skizzen“ wollen wir hier nicht näher eingehen. Einesteils ist derselbe schon in nuce

---

[1]) Brief an Dressler 1. 10. 48.

in den Erstlingsschriften des Philosophen enthalten; andernteils haben wir später, wenn wir den Psychologismus in seiner höchsten begrifflichen Ausprägung und in seinem Verhältnis zu den verwandten philosophischen Anschauungen anderer Denker betrachten, die Grundanschauungen, die Beneke auf der Höhe seines Schaffens herausgebildet hatte, im Umrisse darzustellen. Um also nicht zu unnützen Wiederholungen genötigt zu sein, geben wir hier nur wenige historische Notizen. Obwohl der Verfasser den Plan zu den „Skizzen“ völlig selbständig entworfen und zur Ausführung gebracht hat, bekennt er doch, dass er zwei im Jahre 1824 erschienene Schriften über denselben Gegenstand einer eingehenden Prüfung unterzogen und denselben manche Anregung zu danken habe. Diese beiden Schriften sind: „Grundlage zu einer neuen Theorie der *Gefühle* und des sogenannten Gefühlsvermögens“ von Prof. Krug in Leipzig; 2. „Ueber das Gefühlsvermögen. Eine Prüfung der Schritt des Herrn Prof. Krug über denselben Gegenstand, nebst eigenen Abhandlungen aus dem Gebiete der Fundamentalphilosophie“ von M. Heinrich Richter, viertem Lehrer an der Thomasschule und Privatdocenten an der Universität Leipzig.“ Beneke bemerkt ferner, dass er seine Theorie der Gefühle deshalb eine „Naturlehre“ genannt habe, weil das Vorgetragene nicht *seine* Lehre, sondern die der Natur sei; er habe versucht der Natur des Geistes ihre Geheimnisse abzulauschen und dieselben zu analysieren. In diesem Sinne ist auch ein von ihm selbst verfasstes poetisches Motto gehalten, das dem 1. Bande der „Skizzen“ vorangestellt ist, und in welchen die Behauptung ihren Ausdruck findet, dass „ins Innere der Natur“ nur derjenige geschaffene Geist eindringe, der in die Tiefen des eigenen Busens den Forscherblick richte. Beneke wünscht, dass man an dieser „Parodie des grossen Haller“ die *Form* als einen Scherz entschuldigen, die *Sache* dagegen mit tiefem Ernst erwägen möge. Während die „Naturlehre der Gefühle“ das Veränderlichste in der Menschenseele, das „im flüchtigen Tausche von einer Seelenthätigkeit auf die andere fortgepflanzte Bewusstsein“ behandelt, hat es der 2. Band der „Skizzen“ mit dem Bleibendsten zu thun. Hier wird der Nachweis versucht, dass der Mensch kein angeborenes Bewusstsein, keine umfassenden Seelenvermögen habe, sondern dass aus den Einzelkräften der Urvermögen durch Reize sich das, was wir

als das Bewusstsein des entwickelten Menschen kennen, erst hervorgebildet habe. Diese Untersuchung ist von grosser Wichtigkeit für die Wissenschaft von der äusseren Natur. Denn die *mathematische* Naturbetrachtung kann aus der Analyse der Seelenthätigkeiten die Ueberzeugung gewinnen, dass auch im Reiche des Psychischen *das Produkt nichts weiter enthalte als das durch die Gesamtheit der Faktoren Gegegebene.* Dagegen ist der *morphologischen* Naturbetrachtung mit dem Nachweise gedient, dass auch Wachstum und Entwicklung der Seele auf einer *Gestaltenumwandlung* beruhe. Beneke hält die „psychologischen Skizzen" für am meisten geeignet, in seine Psychologie einzuführen; er giebt ihnen in dieser Hinsicht entschieden den Vorzug vor seinem später erschienenen „Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft." Allerdings muss zugegeben werden, dass die Lektüre der „Skizzen" ungleich leichter und, wegen der vielen Beispiele aus Wissenschaft und Leben, auch anregender ist, als die des „Lehrbuchs". Aber zwei wichtige Gründe sprechen doch für die Benutzung des letzteren Werkes: Die „Skizzen" sind für eine vorläufige Orientierung zu umfangreich, und — sie bieten noch nicht die begriffliche Durchbildung, die uns in dem allerdings sehr nüchtern geschriebenen, abstrakt und schematisch gehaltenen Lehrbuche überall entgegentritt.

Das „Verhältnis von Seele und Leib" ist die Grundlage für Benekes metaphysische Anschauungen, die er später in seinem „System der Metaphysik und Religionsphilosophie" zu ihrem vollendeten Ausdruck brachte. Es war ursprünglich als erster Teil des 2. Bandes der „Skizzen" niedergeschrieben worden. Beneke entschloss sich dann, es gesondert herauszugeben, darum fiel auch die Veröffentlichung in das Jahr 1826, während die „Skizzen" in den Jahren 1825 und 1827 erschienen. Ueber die Bestimmung des Verhältnisses von Seele und Leib hatte Beneke schon früher zwei Abhandlungen herausgegeben: „Ueber das Verhältnis von Seele und Leib" in „Nasses Zeitschrift für psychische Aerzte", Jahrgang 1821, Heft 3 und die schon früher genannte „Neue Grundlegung zur Metaphysik". — Das grössere Werk behandelt nun dasselbe Thema in zwei Teilen. Der erste Teil beschäftigt sich mit der Feststellung des Verhältnisses zwischen dem menschlichen Vorstellen und dem Sein. Hierin erkennt Beneke die Vorfrage, ohne deren Lösung das Ver-

hältnis der Seele zum Leibe überhaupt nicht richtig aufgefasst werden kann. Keine spekulative Behauptung, keine metaphysische Hypothese ist geeignet, uns über Mensch und Welt, der Wahrheit und Wirklichkeit entsprechend, aufzuklären. Durch eine „vierzigjährige Erfahrung“ ist die Erkenntnis von der Unfruchtbarkeit der metaphysischen Spekulationen teuer genug erkauft worden. Um sich über Mensch und Welt zu orientieren, muss man bei sich selber den Anfang machen. Nur in unserer inneren Selbstanschauung können wir Aufschluss suchen über alles Erkennbare. Nur durch unser eigenes inneres Sein wissen wir von dem Sein ausser uns; die Grundbildung und Grundverhältnisse des ersteren legen wir dem letzteren unbewusst schon in dem Vorstellen und Denken des gewöhnlichen Lebens unter. Beneke entwickelt in aller Ausführlichkeit seine Auffassung von dem Verhältnisse des menschlichen Vorstellens zum Sein, wie wir solche schon bei Besprechung der „Seelenkrankheitskunde“ kurz angedeutet haben: Kein Sinn giebt uns eine völlig reine oder unvermischte Erkenntnis eines äusseren Dinges. Wohl aber geben uns die Vorstellungen von unseren Seelenthätigkeiten das in ihnen vorgestellte Sein ganz rein und unverfälscht wieder, ohne alle fremdartige Erkenntnisform, **wie es an und für sich selbst ist,** wobei das häufige Vorkommen *quantitativer* Unterschiede zwischen Erkenntnis-Subjekt und -Objekt keineswegs geleugnet werden soll. Aber es giebt auch Fälle, in welchen wir die völlige Gleichheit der Vorstellung mit dem Sein konstatieren können. Diese Fälle sind gegeben in den Vorstellungen solcher Seelenthätigkeiten, *die nicht das ganze Bewusstsein einnehmen. Diesen können Prädikatsbegriffe ohne alle Verminderung ihrer Stärke an die Seite treten.* Hierher gehören z. B. mässige Gefühle des Mitleids, der Bewunderung, des Neides, sowie Gedanken, die auf ihre Wahrheit geprüft werden. Die Prädikatsbegriffe werden neben jenen Seelenthätigkeiten zum Bewusstsein geweckt. *Dann verschwindet selbst die numerische Verschiedenheit:* **Die Seelenthätigkeiten selber werden Vorstellungen von sich selber.** — Uns will es scheinen, als ob bei jeder beabsichtigten Selbstbeobachtung die Seelenthätigkeiten eine Verminderung ihrer Intensität erleiden. Stützen wir aber unsere innere Erfahrung auf die Erinnerung an frühere Gedanken, Gefühle, Affekte, Bestrebungen u. s. w., so sind uns in

den Erinnerungsvorstellungen derselben ganz gewiss abgeblasste Bilder gegeben. Diese beiden Momente, die für die Beurteilung der inneren Erfahrung von grösster Wichtigkeit sind, hat Beneke nicht hinreichend gewürdigt. Aber in seiner eben dargelegten erkenntnistheoretischen Ansicht ist sein Verhältnis zu Kant, sowie seine Fortbildung der Kantischen Ansichten deutlich gekennzeichnet. Hatte sich in Kants Erkenntnistheorie der menschliche Geist auf dem Umwege über die Aussenwelt auf sich selbst zurückgezogen, um bei sich Aufschluss über die Grenzen seines Wissens zu erlangen, so schreitet dieser Prozess der Subjektivierung des Erkenntniswertes bei Beneke in logisch konsequenter Weise fort. In der inneren Selbstanschauung findet der menschliche Geist die Brücke, die ihn zum „Ding an sich" führt. In diesem Sinne darf man Beneke als den eigentlichen Nachfolger und Fortführer der Kantischen Philosophie bezeichnen.

Die Ueberzeugung von dem Sein ausser uns ist nach Beneke eine *vermittelte*. Wir werden uns des Seins ausser uns durch eine mit den sinnlichen Wahrnehmungen *verknüpfte* Beziehung bewusst. Verknüpfungen bilden sich aber nur durch wiederholtes Zusammensein aus. Das *Wissen* von unserem eigenen Leibe beruht auf dem oft wiederholten Zusammensein der Sinneswahrnehmungen von ihm mit dem unmittelbaren Selbstbewusstsein. Dieses vermittelte Wissen wird durch Schlüsse zunächst auf die Sinneswahrnehmungen übertragen, die unserem Leibe am ähnlichsten sind, später dann auf alle anderen. Kinder und kindliche Völker legen allen sinnlichen Wahrnehmungen ein Seelensein unter: Das Kind schlägt den Stein, an welchem es sich gestossen hat, und schreibt der Puppe Gedanken und Gefühle zu; die Naturvölker denken sich Wolken, Gestirne, Bäume, Gewässer u. s. w. belebt. — Unsere Ueberzeugung von der Aussenwelt bildet sich *als Wissen allmählich* aus. Dieses Wissen ist aber keine Erkenntnis des Ansichseins der Aussenwelt. Das Kriterium für eine solche Erkenntnis besteht darin, dass wir bei dem Vorstellen das vorgestellte Ding werden. — Hiernach wäre es nicht unpassend, die Erkenntnisse unserer Seelenthätigkeiten als Ansich-Erkenntnisse, diejenigen der Aussenwelt als Wirkungs-Erkenntnisse zu bezeichnen.

Im zweiten Teile wendet Beneke die Resultate, welche die Untersuchung über das Verhältnis von Vorstellen und Sein er-

geben hat, auf das Verhältnis von Seele und Leib an. Die Erkenntnis der Seele ist Ansich-Erkenntnis, die des Leibes Wirkungs-Erkenntnis. „Für feinere Sinne uud für ein schärferes Selbstbewusstsein würden wahrscheinlich alle Glieder des menschlichen Seins auf beide Weisen erkennbar sein.“ Aber es ist auch uns möglich, die gewöhnlich als leiblich angesehenen Entwicklungen seelenartig aufzufassen, wenigstens in annähernden analogen Erkenntnissen, wie dies in den „Beiträgen zur Seelenkrankheitskunde“ versucht worden ist. Von diesem Standpunkte aus bedarf man keiner gekünstelten Hypothesen, um die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib zu erklären. *Die Seele wirkt nicht auf die Materie,* sondern auf die inneren Kräfte, welche unsern Sinnen als Materie erscheinen, dennoch aber *unsern Seelenkräften analog* sind. *„Was wir grobe Materie nennen, existiert überhaupt nicht so, wie es im Raum begrenzt unserm Gesichtssinne, oder wie es unserm Tastsinne im räumlichen Widerstande erscheint; sondern was von dem „Materie“ Genannten wirklich existiert, was in den Veränderungen desselben sich verändert, sind die innern Kräfte: zu deren Eigenschaften unter anderem auch gehört, dass sie, auf unsern Gesichts- und Tastsinn wirkend, die mit dem Namen der materiellen bezeichneten Empfindungen erzeugen.“* Auf diese Weise ist die Kluft überbrückt, die Seele und Leib unvereinbar zu trennen scheint, denn die Trennung beider *ist eben nicht in einem Grundsatze ihres Seins, sondern nur unseres Vorstellens begründet.*

Die Philosophie Benekes stellt sich uns somit als ein konsequenter Spiritualismus dar. Die Beseelung dessen, was wir Materie nennen, ist nur graduell von dem Seelensein der Menschen und Tiere unterschieden. Die Thatsache der Wechselwirkung zwischen Seele und Leib ist der Beweis für eine gewisse Gleichartigkeit in dem Wesen beider. Obwohl Beneke diese seine Anschauung eindringlich und mit grosser Klarheit ausgesprochen hat, konnte es doch geschehen, dass man ihn des Materialismus beschuldigte. [1]) Eine solche unlogische Auffassung seitens der Kritiker ist nur dann verständlich, wenn man erwägt, dass dieselben von keinem klaren Begriffe der

[1]) Vergl. die Verteidigungsschrift von J. G. Dressler: „Ist Beneke Materialist?“ Berlin bei Mittler, 1862.

Materie und des Materialismus ausgegangen sind. Hätten sie den Begriff der Materie, wie er sich z. B. bei Moleschott, Feuerbach oder Büchner findet, zu Grunde gelegt, so wäre ihre Auffassung von vornherein unmöglich gewesen. Schreibt man der Materie innere Kräfte zu, die unsern Seelenkräften analog sind, dann ist Beneke allerdings Materialist, [1]) aber nicht in dem gebräuchlichen Sinne. Eine beseelte Materie ist eben nicht die Behauptung einer materialistischen, sondern einer durchgängig spiritualistischen Auffassung.

Im Jahre 1826 gab Beneke noch eine Schrift heraus unter dem Titel „Allgemeine Einleitung in das akademische Studium. Allen wahren Jüngern der Wissenschaft gewidmet.“ Dieselbe ging aus Vorträgen hervor, die er in den ersten Wochen zweier aufeinander folgender Semester an der Universität Göttingen hielt. Er verfolgte damit den Zweck, allen Studierenden, die es mit ihrer Aufgabe ernst meinten, Winke und Ratschläge für einen erfolgreichen Betrieb ihrer Arbeit zu geben. Er spricht deshalb über die Auffassung der akademischen Vorträge, über die Benutzung von Büchern neben diesen, über die zweckmässige Anordnung des Studiums der allgemeineren Wissenschaften, über das Verhältnis des Studiums zur späteren Berufsthätigkeit, zur allgemein-menschlichen Bestimmung und zum Leben. In allen Darlegungen und Ratschlägen, die er giebt, gelangen Reife der Einsicht und warme Begeisterung in gleicher Weise zum Ausdruck.

---

[1]) Prof. Ludwig Noack in seiner Zeitschrift „Psyche“, Bd. V, S. 125 bis 137. „Ehrenräuber und Ehrenretter Benekes“.

II. Wirksamkeit in Berlin I, 1827—40.

Erstes Kapitel.

1827—33.

1. Stille Arbeit.

Zu Ostern 1827 kehrte Eduard Beneke nach Berlin zurück. Familienverhältnisse veranlassten diese Rückkehr. Es lässt sich auf Grund der bis jetzt aufgefundenen Quellen nicht feststellen, welcher Art die Familienverhältnisse waren. Beneke bewarb sich nun auch wieder um die Zulassung als Privatdocent an der Universität seiner Vaterstadt. Ohne weitere Rücksicht auf das frühere Vorlesungsverbot wurde ihm jetzt die Erlaubnis zu philosophischen Vorlesungen gewährt. Welche Gründe massgebend gewesen sein mögen, jenes Verbot nun nicht mehr aufrecht zu erhalten, lässt sich nicht nachweisen. Wohl aber lassen sich Vermutungen aufstellen, für deren Richtigkeit eine gewisse Wahrscheinlichkeit vorhanden ist. Wenn Schmidt[1]) meint, dass man inzwischen vielleicht Benekes Bedeutung und die Berechtigung seiner Ansichten mochte erkannt haben, so können wir dieser Annahme nicht beistimmen. In Berlin, und speciell an der Berliner Universität, herrschte damals unbeschränkt der Geist der Hegelschen Philosophie. Wie sollte es möglich gewesen sein, dass sich hier ein Verständnis für den Empirismus Benekes bei den massgebenden Persönlichkeiten herausgebildet hätte! Andere philosophische Systeme fanden hier überhaupt keine

[1]) Diesterwegs Jahrbuch von 1856, S. 15.

Beachtung. Das Denken der Gebildeten bewegte sich hauptsächlich innerhalb des Spielraumes, den die Hegelschen Prämissen verstatteten. Dass es so war, beweist die philosophische Litteratur jener Zeit. Die erscheinenden Schriften behandelten in ihrer Mehrzahl Hegelsche Grundgedanken in möglichster Breite, mit glänzender Rhetorik und scharfer Stellungnahme gegen andere Ansichten. Gegen diese „Hegelei“ bildete sich an andern deutschen Hochschulen ein direkter Gegensatz heraus. In Leipzig eiferte Wilhelm Traugott Krug gegen diese „ebenso grund- und haltungslose als verworrene und verwirrende Afterweisheit“, die von selbst fallen müsse, „sobald ihr die äusseren Stützen entzogen werden, welche allein sie bisher in einem gewissen Kreise aufrecht erhalten haben“.[1]) Jakob Friedrich Fries in Jena gab in Gemeinschaft mit mehreren Gelehrten eine Zeitschrift für Theologie und Philosophie heraus, durch welche er vor allem den „Mysticismus, Obskurantismus und die Phantasterei“ in der Philosophie bekämpfen wollte. In Rostock bereitete Eduard Schmidt, von dem wir später werden mehr sagen müssen, einen Schlag gegen die herrschende Philosophie vor. — Alle diese Thatsachen beweisen, dass die geistige Herrschaft, die Hegel in Berlin ausübte, hier so ohne Gegengewicht war, dass ihr Anblick anderwärts mit offenem Widerwillen empfunden wurde. Eine sachliche Würdigung oder gar Anerkennung konnte deshalb Benekes Philosophie in Berlin nicht finden. Es ist nur ein stärkerer Ausdruck für diese nämliche Thatsache, wenn Gumposch[2]) sagt, dass die Geburt des Sensualisten Beneke in einer deutschen Stadt eine „verfehlte“ gewesen sei. Es müssen also für die Zurücknahme des Vorlesungsverbotes, die übrigens nicht förmlich erfolgte, andere Gründe vorwaltend gewesen sein. Sehr wahrscheinlich ist es, dass Hegel jetzt an der Ausschliessung Benekes kein besonderes Interesse mehr hatte. Wie sollte er auch! Seine Philosophie war die anerkannte Staatsphilosophie; sie diente zugleich der Orthodoxie, die Wahrheit ihrer starren Dogmen durch scheinbar wissenschaftliche Gründe zu erweisen. Was konnte Benekes Lehre gegen diese von vielen hervor-

[1]) Intelligenzblatt der jenaischen Litteraturzeitung vom März 1829, S. 113–114.

[2]) Dr. V. Ph. Gumposch, die philosophische Litteratur der Deutschen von 1490 bis auf unsere Tage. Regensburg bei G. Joseph Manz, 1851. S. 422.

ragenden Geistern getragene Strömung ausrichten! Ausserdem mögen doch einige massgebende Persönlichkeiten von Benekes Schriften aus der Göttinger Periode Kenntnis genommen und die Ungefährlichkeit der darin vorgetragenen Philosophie erkannt haben. Daraus konnte dann auch unmittelbar die Ueberzeugung entsprossen sein, dass man diesem Docenten früher ein bitteres Unrecht zugefügt habe. Genug: Beneke trat nach fünf Jahren in seine alte Stellung wieder ein. Aber die Zeiten waren ganz andere geworden. War im Jahre 1820 Hegel der einzige Philosophieprofessor, so wirkte jetzt eine stattliche Anzahl seiner Schüler neben ihm auf den Kathedern der Universität. Diese Anzahl wurde vom Ministerium Altenstein noch fortwährend vermehrt. Der Boden für Benekes akademische Wirksamkeit war der denkbar ungünstigste. Allein unentmutigt begann der eifrige Lehrer seine Thätigkeit, er vertraute auf die siegende Kraft der Wahrheit. Nach und nach gelang es ihm auch, sich Gehör bei den Studierenden zu verschaffen; nach einigen Semestern wurden seine Vorlesungen zahlreich besucht.

In den ersten drei Jahren seines erneuten Berliner Aufenthaltes erschien keine Schrift von Beneke. Er widmete sich ganz einer angestrengten Arbeit in geräuschloser Stille. Vielleicht wollte er zunächst die Wirkung seiner herausgegebnen Schriften abwarten, bevor er auf den schon von ihm bearbeiteten Gebieten sich zu neuen Thaten rüstete. Vielleicht fühlte er auch die innerliche Notwendigkeit, tiefer in die der Ethik naheliegenden Gebiete der Rechtslehre einzudringen. In dreijähriger angestrengter Arbeit übersetzte er: *„Grundsätze der Civil- und Kriminalgesetzgebung,* aus den Handschriften des englischen Rechtsgelehrten Jeremias Bentham, herausgegeben von Etienne Dumont, Mitglied des repräsentativen Rates von Genf.“ Zu diesem hochbedeutenden Werke hat Jeremy Bentham (1747—1834) den Inhalt in Gestalt von kleineren und grösseren Abhandlungen, Uebersichten und Notizen geliefert. Die zusammenhängende Form hat es von Etienne Dumont (1759—1829) erhalten. Es ist somit ein seltenes Beispiel der gemeinschaftlichen, in Aufopferung und Selbstverleugnung unternommenen Arbeit zweier genialer Männer. Während Benthams Ansichten in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts in Frankreich, Amerika und selbst in Russland sehr anregend wirkten, fanden dieselben in

Deutschand nur in ganz vereinzelten Fällen Beachtung. Die Wertschätzung von Benthams Rechtsphilosophie war in Frankreich so gross, dass Frau von Staël geäussert haben soll: „die verhängnisvollen Zeiten, in denen sie gelebt habe, würden von der Nachwelt nicht das Zeitalter Bonapartes oder Byrons, sondern das Zeitalter Benthams genannt werden.“ Beneke wollte nun des letzteren Ansichten in Deutschland bekannt machen. Er übersetzte das von Dumont in zweiter Auflage herausgegebene Buch, gab einigen Abschnitten eine kürzere Fassung, liess den dritten Band, seiner speciellen Ausführungen wegen, ganz weg und versah seine Uebersetzung mit ausgedehnten Vorreden, Einleitungen und Anmerkungen, in denen er seine eigenen Ansichten entwickelte und den Benthamschen gegenüber oder an die Seite stellte. Leopold August Warnkönig urteilt in seiner Rechtsphilosophie,[1]) Benekes Bearbeitung sei „auf eine deutscher Gründlichkeit würdige Weise“ erfolgt, „so dass erst durch ihn die ganze Theorie eine festere Grundlage, richtige Haltung und die ihr fehlende Genauigkeit“ erhalten habe. In der That machen Klarheit der Anschauung, logische Schärfe und Frische der Darstellung diese deutsche Ausgabe zu einer genussreichen Lektüre für jeden Gebildeten.

Es erhebt sich nun für uns die Frage: welche *besonderen* Gründe veranlassten Beneke zu seiner Bearbeitung? Um diese Frage zu beantworten, muss in kurzen Zügen Benthams Rechtsphilosophie gekennzeichnet werden. Die Grundgedanken derselben sind folgende: Es giebt in der grossen Gemeinschaft des menschlichen Geschlechts *„ein allgemein-gleiches Interesse“*; dieses ist von dem Forscher zu entdecken, während der Gesetzgeber dahin streben muss, es herrschend zu machen. Der Forscher kann seiner Anfgabe nur gerecht werden, wenn er sich in ein gründliches Studium des menschlichen Herzens vertieft. Aus solcher auf Erfahrung gegründeten Forschung gehen zwei neue Wissnschaften hervor: *Die Pathologie des Geistes* (pathologie mentale) und *die geistige Dynamik* (dynamique spirituelle). Die erstere stellt die Empfänglichkeit des Menschen für Lust- und Unlusterregungen fest, sie betrachtet den Menschen als *passives* Wesen; die letztere hat die Mittel zu entdecken, ver-

[1]) Leopold August Warnkönig, Rechtsphilosophie als Naturlehre des Rechts. Freiburg i. Br. 1839. S. 87—88.

möge deren auf die *aktiven* Vermögen des Menschen eingewirkt werden kann. Beide Wissenschaften haben ihr Vorbild in der Heilkunde, sie liefern uns die Methode einer moralischen Arithmetik. Die Zahlen für diese Rechenkunst sind gegeben in einem *vollständigen Verzeichnisse aller Lust- und Unlustgattungen,* das Bentham aufzustellen versucht hat. Die Rechnung wird aber dadurch komplicierter, dass sowohl die nach den verschiedensten Verhältnissen verschiedene Empfänglichkeit der Menschen als auch die Schwere der Vergehungen als Faktoren zu berücksichtigen sind. *Auf Lust und Unlust beziehen wir alle unsere Urteile, unsere Entschliessungen für unser Leben.* „Die Natur hat den Menschen unter die Herrschaft das Gesetzes der Lust und Unlust gestellt.“ Diejenige Handlung, die dem Menschen Lust verschafft und Unlust erspart, ist eine *nützliche.* Daher ist *das Princip des Nutzens* der regelnde Mittelpunkt aller menschlichen Handlungen. Durch Genauigkeit und Vollständigkeit in der Auffassung aller Interessen ist diesem Princip eine bestimmte Bedeutung zu geben. Die Methode der moralischen Arithmetik gewährt dem Gesetzgeber die Möglichkeit, diejenigen Mittel zu bestimmen, welche geeignet sind, dem Möglichkeitsprincip allgemeine Geltung zu verschaffen. Dadurch wird es möglich, der grösst-möglichen Anzahl der Menschen die grösst-mögliche Summe von Glück zu gewähren. Weil der Ausdruck „Nutzen“ viele Widersprüche und Missverständnisse hervorrief, bediente sich Bentham in seinen letzten Lebensjahren zur Bezeichnung seines Princips der von Priestley entlehnten Formel: „the greatest happiness of the greatest number,“ welche ja seinem Gedankengange völlig adäquat ist und heute vielfach zur Kennzeichnung der utilitaristischen Moralsysteme angewendet wird. Weil die Interessen veränderlich sind, sind auch die Ansichten über das, was gut d. h. nützlich sei, nicht feststehend, sondern der Veränderung unterworfen. Es giebt somit keine ewig-gültigen Moralgesetze.

Man bemerkt auf den ersten Blick, wie gross die Verwandtschaft ist, die zwischen Benthams und Benekes Ansichten besteht. Ist Benekes Welt der Werte nicht auf ganz ähnliche Weise konstruiert wie die Masse, die Bentham in die Moral eingeführt hat? Die allgemein-gültige moralische Norm, die Beneke aus den Steigerungen und Herabstimmungen, welche die Güter

und Uebel auf den einzelnen und auf die Gesamtheit ausüben, ableitet, hat eine annähernd gleiche Bedeutung wie das allgemeingleiche Interesse, das Bentham in der Menschenwelt nachweisen will. Benekes Bestreben, alle gewöhnlich als qualitativ aufgefassten Bestimmungen psychischen Geschehens in quantitative aufzulösen, findet seine Parallele in Benthams moralischer Arithmetik. Aus dieser Verwandtschaft der Ansichten erklären sich die Aufmerksamkeit und Wertschätzung, die Beneke dem Werke des englischen Rechtsgelehrten angedeihen liess. Er wollte mit seiner Bearbeitung den Anstoss entfernen, den der Ausdruck „Nutzen“ in Deutschland seit Kant erregt hatte. Auch in dieser Bearbeitung Benekes, die für die Rechtsphilosophie von unvergänglichem Werte ist, haben wir ein Zeugnis für sein Bestreben, bei andern Denkern nach Meinungen und Lehren zu suchen, die mit seinen eigenen übereinstimmten. Er verschaffte sich dadurch, wie schon früher bemerkt wurde, eine Bestärkung in seiner eigenen Ueberzeugung.

Die Benekesche Ausgabe des besprochenen Werkes erschien im Jahre 1830 bei C. Fr. Amelang in Berlin. Drei Jahre waren unserm Philosophen in ernster Arbeit dahingeschwunden. Sie hatten seine Ansichten über die Natur der Moral und des Rechts gewiss in viel einzelnen Punkten zu grösserer Klarheit und Reife gebracht und seinem Schaffensmute neue Impulse gegeben. Im Sommer 1830 sehen wir ihn auf einer Reise nach Sachsen und Thüringen. Eine solche Erholung hatte er sich reichlich verdient, aber er bedurfte auch der Erfrischung und der Ansammlung neuer Kräfte für die heisse Arbeit der nun folgenden Jahre. Es war unmittelbar nach der Julirevolution, als er Halle, Jena und Leipzig besuchte. In diesen Orten verspürte er deutlich die Wogen des Missmutes und der Unzufriedenheit, welche jenes politische Ereignis namentlich in Mitteldeutschland erregt hatte. Beneke besuchte auf seiner Reise auch Weimar und den greisen Goethe, der mit ihm kräftigen Schrittes im Garten auf- und abging, obwohl er erst ganz kürzlich eine schwere Krankheit überstanden hatte. Goethe interessierte sich damals für die Berliner Verhältnisse und zog darüber bei Beneke Erkundigungen ein. [1]) Letzterer berichtet über dieses Zusammentreffen noch Folgendes: „Ich hatte mich als Durchreisender bei ihm anmelden

[1]) Benekes Brief an Dressler vom 1. 10. 48.

lassen, und die Unterhaltung war in einem Grade, wie ich es nach sonstigen Erzählungen garnicht erwartet hatte, ungeniert: von meiner Seite besonders auch deshalb, weil ich unmittelbar vorher auf der öffentlichen Bibliothek gewesen war, wo man ihn in vielen Gestalten (Büsten, Gemälden aller Art) fortwährend vor sich hat, und es mir also von Anfang an so zu Mute war, als hätte ich ihn nur soeben erst verlassen und schon lange mit ihm verkehrt. Von seiner Seite wirkte vielleicht zu der Ungeniertheit mit, dass er eben erst von einer schweren Krankheit genesen und dadurch weicher und hingebender geworden war. Aus eben dem Grunde aber durfte ich ihn nicht zu lange und anstrengend in Anspruch nehmen, und von eigentlichen wissenschaftlichen Gegenständen ist daher zwischen uns nicht die Rede gewesen. Sonst hätte sich eine Anknüpfung dafür wohl allenfalls dadurch dargeboten, dass er allerdings für eine verwandte Psychologie öffentlich Teilnahme gezeigt hatte: für die Herbartsche, wie sie von Stiedenroth, einen Schüler Herbarts, aber ohne dessen Namen zu nennen, dargestellt worden war. Ich habe es immer vermieden, bei dergleichen Männern Teilnahme in Anspruch zu nehmen (z. B. hier bei Humboldt, dem sich sonst würde eine solche haben abgewinnen lassen), weil mir eine dergleichen dilettantische Teilnahme (und darüber kommt es doch jedenfalls nicht hinaus) immer unangenehm ist.“ [1])

Treffender konnte Beneke die Eigenart seines Wesens nicht charakterisieren. Wir müssen dieselbe jedenfalls achten und schätzen; aber sie war ebensowohl ein Fehler als eine Tugend. Denn gerade die eigentümliche Mischung von bescheidener Zurückhaltung und starkem Selbstbewusstsein hat ihm vielfache Verkennung seines Charakters eingetragen und die unbefangene Würdigung seiner Ansichten gehindert.

11. Die ausserordentliche Professur.

Am 14. November 1831, demselben Tage, an dem vor mehr als 100 Jahren Leibnitzens Stern erlosch, ging die Sonne des Hegelschen Genius zur Rüste. Das strahlende Augenpaar, das auf die grössten Erfolge und auf eine stattliche Vasallenschar geblickt hatte, schloss sich für immer. Volles Genügen, tiefste

[1]) Brief an Dressler 26. 9. 49.

Befriedigung war auch diesem Manne nicht beschieden gewesen, der mehr als ein Jahrzehnt, im Geiste und in äusserer Wirklichkeit, auf den Höhen der Menschheit gewandelt war. Von grossen Männern berichtet man häufig Aussprüche, die sie in der Stunde letzten Scheidens gethan haben sollen, um dem geängstigten Herzen Luft zu machen. Sind solche Aussprüche auch oft legendenhaft und nicht als wirklich erweisbar, so sind sie doch jedenfalls gut erfunden. Sie zeigen uns die Stimmung des Scheidenden, wie sie sich ergiebt aus einem Rückblick in die Vergangenheit des eigenen Erdenwallens und aus einem Ausblick in die Zukunft. Aus Hegels letzten Erdentagen soll das Wort stammen: „Nur einer hat mich verstanden, und der hat mich missverstanden!" Wie nach dem Tode grosser Eroberer das durch verschiedenartige und unangemessene Mittel gewaltsam zusammengeschweisste Reich zerfällt, so zerfiel auch das Reich, das aus Hegelscher Gedankensaat und durch künstliche Einwirkung äusserer Machtmittel emporgeblüht war. „Der von der Quelle gelöste Tropfen dünkt sich ein Urquell so gern." Jeder Schüler wollte des Meisters ganzes Erbe antreten. Aber es fehlte der gewaltige Geist eines Hegel, der imstande war, die dissentierenden Elemente zu einheitlicher Bewegung zu vereinigen. Wenn auch die geschlossene Einheit der Hegelschen Schule bald verloren ging, so war damit doch noch nicht der Druck aufgehoben, den Hegels Philosophie in weiterem Umkreise ausgeübt hatte. Nur gehörte es nun nicht mehr zur Unmöglichkeit, dass auch andere Denker eine bescheidene Beachtung finden konnten. Selbst an der Berliner Universität war die Censur der philosophischen Meinung nach Hegels Tode nicht mehr so streng ausschliessend, als bei dessen Lebzeiten. Das erfuhr auch Eduard Beneke. Während Hegel sich seiner Beförderung stets hartnäckig widersetzt hatte, wurde er nun am 14. April 1832 zum ausserordentlichen Professor ernannt. Diese ausserordentliche Professur trug ihm jedoch kein Gehalt ein, sondern legte ihm sogar noch ein pekuniäres Opfer auf. Er musste nämlich einer alten Bestimmung gemäss jährlich 32 Thlr. zur Professorenwitwenkasse zahlen. Deshalb pflegte er halb scherzend, halb satyrisch zu sagen, dass er ein negatives Gehalt bezöge. Wenn man bedenkt, dass Beneke sich vor fast 14 Jahren habilitiert hatte, dass er sich nun bald der Mittagshöhe eines

durchschnittlichen Menschenalters näherte, so begreift man wohl, dass eine solche Anerkennung ihn nicht mit besonderer Genugthuung erfüllen konnte. Am 19. Juli 1840 schrieb er über seine Stellung an Dressler: „Sie fragen, ob ich verheiratet sei? Daran habe ich, ungeachtet ich von jeher sehr viel Sinn für Familienverhältnisse gehabt habe, nicht denken können. Denn obgleich es im nächsten Monate volle 20 Jahre sind, seitdem ich an der hiesigen Universität habilitiert bin, habe ich doch, infolge der Hegelei des Altensteinschen Ministeriums, noch immer keinen Pfennig Gehalt, oder vielmehr mein Gehalt beträgt minus 32 Thlr., indem, nach einer hier bestehenden preiswürdigen Einrichtung, ein Professor ohne Gehalt, auch wenn er unverheiratet ist, gerade ebensoviel zur Professorenwitwenkasse zahlen muss, als wer drittehalbtausend Thlr. Gehalt hat. In früherer Zeit hat mich, das kann ich nicht leugnen, diese Lage wohl zuweilen ein wenig ungeduldig gemacht, aber man muss und kann sich in alles finden, und ich lebe vielleicht nur desto ungestörter der Wissenschaft.“ Trotz des philosophischen Gleichmutes, der bei Beneke nicht etwa eine Maske, sondern innerste Natur war, vernehmen wir in diesem Briefe doch die Klage, dass er sich nach der menschlichen Seite hin als Haupt einer Familie nicht ausleben konnte. Wie anders würde sich sein Leben gestaltet haben, wenn ihm eine geeignete Lebensgefährtin treu zur Seite gestanden, eine hoffnungsvolle Kinderschar ihn fröhlich umspielt hätte!

Er blieb einsam im Leben wie in der Wissenschaft. Aber nichts konnte seine Ausdauer in dem Streben nach Erweiterung der Erkenntnis besiegen. Die glückbefördernde, menschenerlösende Arbeit verscheuchte ihm den Kummer. Deshalb sehen wir ihn auch gleich nach der Vollendung des Benthamschen Werkes in rüstiger Thätigkeit. Schon im August 1831 hatte er seine Schrift: „Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit“ beendigt. Dieselbe erschien jedoch erst 1832; der Ausbruch der Cholera hatte die Drucklegung verzögert. Beneke nannte seine Abhandlung „eine Jubeldenkschrift auf die Kritik der reinen Vernunft“, weil er durch sie den 50. Jahrestag des Erscheinens von Kants unsterblichem Werke feiern wollte. Er benutzte diese Gelegenheit, um seine Auffassung der Kantischen Philosophie und deren weiterer Entwicklung öffentlich im Zu-

sammenhange darzulegen, auf die Fehler Kants und seiner Nachfolger eindringlich hinzuweisen und die Richtung anzudeuten, in welcher sich eine gesunde, naturgemässe Fortbildung der Kantischen Grundansichten zu bewegen habe. Deshalb ist diese Schrift sehr wichtig für die Bestimmung des Verhältnisses von Beneke zu Kant. Sie ist aber auch psychologisch interessant. Sie zeigt uns den sonst so nüchternen Philosophen in gleicher Weise als begeisterten Forscher, als scharfen Kritiker und gewandten Schriftsteller. Seine Darstellung, die sonst leider sehr häufig durch Breite und Schwerfälligkeit abstösst, zeigt hier hohen poetischen Schwung mit äusserster logischer Schärfe gepaart und dürfte wohl als das Höchste anzusehen sein, was Beneke stilistisch zu leisten imstande war. Die Bestätigung, die er für die Richtigkeit seiner Lehre seit dem Erscheinen seiner „Skizzen" sowohl aus Benthams Werke als auch aus der Geschichte der neueren Philosophie geschöpft hatte, war für ihn die Quelle neuer, erhöhter Thatkraft und freudiger Hoffnung. Es ist uns heute, trotz der damaligen Zeitumstände, fast unverständlich, dass diese Schrift ohne durchgreifende Wirkung bleiben konnte.

Benekes Jubeldenkschrift besteht ausser der Einleitung aus drei Abschnitten. Im ersten sucht er die Grundtendenz des Kantischen Philosophierens festzustellen. Er findet sie in dem Satze: *„Aus blossen Begriffen ist keine Erkenntnis des Seienden oder keine Begründung der Existenz des in diesen Begriffen Gedachten möglich."* Hiermit ist die Verschiedenheit zwischen Erkennen und blossem Denken ins Licht gesetzt. Aus dem Denken erhalten wir nur Gedanken*formen,* zur Erkenntnis gelangen wir durch die Wahrnehmung des Existierenden. Nach Kant gehören also zur Erfahrung zwei Elemente: die Empfindung als das objektive und die hinzugebrachten Erkenntnisformen unseres Geistes als das subjektive Element. Diese letzteren Formen sind von zweierlei Art: die Formen der Receptivität (die reinen Anschauungen von Raum und Zeit) und die Formen der Spontaneität (die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien). Die Erkenntnisformen sind völlig leer, ohne Inhalt. Eine Erkenntnis der Existenz oder Realität ist daher nur vermöge sinnlicher Empfindnng möglich. Die *Vernunft* unternimmt es, die Verstandesbegriffe über die Grenzen des Empirischen zu er-

weitern. Für die Vernunftbegriffe oder Ideen ist uns eben deshalb keine Gewissheit ihrer objektiven Realität gegeben. Obwohl Kants Kritik hauptsächlich negativ ist, verfolgte sie doch zwei positive Zwecke: 1. Die Erfahrungswissenschaft zu begründen, 2. das Wissen der Vernunft aufzuheben, um für den Glauben Raum zu gewinnen. Wenn Kant sagt, dass unsere Kenntnis von den Dingen nur insofern eine objektive sei, als sie sich auf die *Wirkungen,* nicht auf das innere Ansichsein erstreckt, so sprach er damit nur „das Geheimnis der ganzen Welt“ aus.

Kant wollte dem Wechsel der philosophischen Systeme ein Ende machen; aber nie sind dieselben einander mit grösserer, Schwindel erregender Eile gefolgt als nach seiner Grundlegung. Dazu trugen, ausser gewissen Umständen in der Kulturentwicklung, vor allem die Fehler Kants selber bei: Wir müssen drei solcher folgenschweren Fehler hervorheben. 1. Kant schliesst die Psychologie von der reinen Philosophie aus. Nicht auf psychologischem Wege, sondern *unabhängig von der Erfahrung* will Kant zur Erkenntnis der reinen Anschauungsformen und der Kategorien gelangt sein. Hierin liegt ein ungeheurer Widerspruch gegen die Grundtendenz seines Systems. Wie können wir der Existenz dessen gewiss sein, das wir nicht durch Erfahrung erkannt haben? „Kant trieb die Spekulation aus blossen Begriffen zur Vorderthür hinaus, um sie zur Hinterthür wieder einzulassen.“ — 2. Kant will den Skepticismus Humes hinsichtlich der Kausalität und aller ähnlichen Verbindungen entwurzeln und die *objektive* Realität dieser Verbindungen erweisen. Dazu bedarf er seiner Kategorien. Somit soll die *Objektivität rein subjektiven Ursprungs* sein! Hierdurch ist Humes Skepticismus nicht nur *nicht widerlegt,* sondern fester begründet. In Kants Zurückführung der Kategorien auf das „Ich denke“ als auf „die höchste Einheit, in welcher wir das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen in *einem* Bewusstsein verbinden“, wurzelt die ganze Konstruktion des Fichteschen Ich. — 3. Kant giebt in seiner Auseinandersetzung über das Zustandekommen der Erfahrung nur *Bilder,* denn er spricht von einem Zusammenfassen unter die apriorischen Erkenntnisformen, von begreifen, überlegen, erwägen u. s. w. In diesen Fehler sind auch die Nachfolger Kants verfallen.

Im zweiten Abschnitt spricht Beneke über den Charakter der späteren deutschen Philosophie. Er lässt es nicht fehlen an scharfen Wendungen gegen die Systemstifter, welche die Welt aus einem willkürlich angenommenen Princip erklären wollen. Seine Kritik ist hauptsächlich gegen Fichte, Hegel und Schelling gerichtet. Sein Urteil über diese Entwicklung der Kantischen Philosophie gipfelt in dem Satze: Wo Kant auf dem Wege der Wahrheit ist, haben sie denselben verlassen, und nur das in seiner Lehre Falsche haben sie aufgenommen und ausgebildet."

Im dritten Abschnitt handelt er von den Aussichten für die Zukunft. Es hat keinen Sinn auf einen genialen Schöpferruf ein ganzes philosophisches System aus dem Nichts aufsteigen zu lassen; morgen verweht dasselbe wieder in ein Nichts. Zwar muss die Philosophie Einheit haben, ja als die Wissenschaft der Wissenschaften die höchste Einheit; aber diese ist nur durch schrittweise aufsteigende Induktion zu gewinnen. Nur auf dem Wege besonnener *Selbstbeobachtung* dürfen wir die wahre Philosophie suchen. Diese Richtung ihrer Entwicklung ist in der ganzen neueren intellektuellen Kultur vorgezeichnet. Letztere strebt seit Bacon zwei erhabenen Zielpunkten zu: erstens sucht sie unter Verwerfung der metaphysischen Methode alles Wissen auf Erfahrung zu basieren, zum anderen will sie die rein auf unser Selbstbewusstsein begründete Psychologie zum Mittelpunkt für die gesamte Philosophie machen. *Darum wird die Philosophie der Zukunft die von allen Schlacken und Irrungen gereinigte Philosophie Kants sein.*

Wenn wir in der Besprechung von Benekes Jubeldenkschrift etwas ausführlich gewesen sind, so ist das in der Wichtigkeit begründet, die wir dieser Schrift beimessen. Sie giebt uns die hauptsächlichsten Anhaltspunkte, um Benekes Stellung in der neueren Philosophie genau feststellen zu können. Sie zeigt uns ferner den bescheidenen Anspruch des Philosophen, nur der Fortführer der Kantischen Philosophie, nicht aber ein von „genialem Schwunge" getragener Stifter eines durchweg originellen Systems sein zu wollen. Trotz dieser mit hinreichender Deutlichkeit und grossem sittlichen Ernste ausgesprochenen Meinung musste sich Beneke eine geradezu niederträchtige Erwähnung seiner Schrift gefallen lassen. Karl Rosenkranz schrieb 1840 in seiner „Geschichte der Philosophie seit Kant", S. 435—37: „Für

uns ist er dadurch merkwürdig, dass er zu Ostern 1832 in einem Büchlein: Kant und die philosophische Aufgabe unsrer Zeit, eine Jubeldenkschrift auf die Kritik der reinen Vernunft, ein Freudenfeuer anzündete, das freilich weder leuchtete noch wärmte, da die Eitelkeit zu sichtbar wurde, dass man bei dieser Gelegenheit von dem grossen Kant auf den ihn so viel besser als er sich selbst verstehenden Beneke blicken solle. Kant sollte teils nur Autorität, teils Folie für seinen Glanz sein. Der Kobold des Zufalls, der in der Gestalt der Cholera die Berliner Druckereien etwas derangierte, richtete es daher auch witzig so ein, dass der Druck des Schriftchens, das doch billig 1831 hätte erscheinen sollen, bis 1832 sich hinzögerte, so dass Beneke als ein nachhinkender Jubelbote erschien.“ Wenn man auch versteht, dass ein Mann durch das starke Vorherrschen bestimmter, fest umgrenzter Gedankenkreise in der unbefangenen Auffassung anderer Ansichten beschränkt wird, so kann man hier doch nur sagen: Rosenkranz verstand Beneke nicht, weil er ihn nicht verstehen *wollte!* Wann hätte Beneke jemals die Autorität angebetet, wann sich in kindischer Eitelkeit selbst Weihrauch gestreut? Jedenfalls ist ein so rein persönlicher, durch nichts motivierter Angriff, bei dem auf das Vorbringen gewichtiger Gründe überhaupt verzichtet wird, eines Philosophen unwürdig.

Am Schlusse der Jubeldenkschrift finden wir die Anzeige, dass „in einigen Wochen“ von demselben Verfasser ein „Lehrbuch der Logik als Kunstlehre des Denkens“ erscheinen werde. In diesem Buche, das dann auch in wenigen Wochen erschien, giebt Beneke eine neue Darstellung der Logik. Er legt in demselben den Umriss derjenigen Ausführungen dar, die er in seinen Vorlesungen zu geben pflegte. Allmählich hatten sich ihm die Hauptgesichtspunkte für seine Behandlungsweise klarer herausgestellt. Aus den Vorlesungen herausgewachsen, sollte sein Lehrbuch ihm künftig als Leitfaden für dieselben dienen und zugleich ein Hülfsmittel für die Studierenden sein. Drei Punkte hebt er selbst hervor, in denen sich seine Logik von früheren Darstellungen unterscheidet. Die Logik ist ihm erstens eine *Kunstlehre.* Als solche muss sie die Erläuterung der Denkformen und Denkgesetze stets mit praktischen Anweisungen zur Vermeidung der Unvollkommenheiten und Hemmungen des

Denkens begleiten. Der öfter erhobene Einwand, dass die praktische Anwendung einer an sich rein theoretischen Wissenschaft der Erhabenheit derselben etwas vergebe, ist nichtig. Ist eine Wissenschaft nicht in die Luft gebaut, sondern thatsächlich ein Wissen vom Wirklichen, so muss sie auch praktischer Anwendungen fähig sein. Gerade diese Anwendbarkeit kann als ein Prüfstein für die Echtheit des Wissens dienen. Ausserdem wird durch die Anwendung auf die jeden Jünger der Wissenschaft umgebenden Verhältnisse den toten Formeln Leben eingehaucht. Zweitens verfährt Beneke in seiner Darstellung *streng genetisch.* Er weist die Ordnung in der Entstehung der Denkformen nach. Zu dieser Nachweisung dient ihm die in seinen früheren Schriften dargelegte psychologische Konstruktion. Soweit man die letztere anerkennt, wird man auch seine logische Darstellung als richtig ansehen müssen. Endlich drittens will Beneke dasjenige bestimmter scheiden, *was nur dem Denken als solchem angehört,* von dem, was von früheren psychischen Entwicklungen her in das Denken aufgenommen worden ist und in ihm abgespiegelt wird. Beneke führt aus, dass in den herkömmlichen Bearbeitungen der Logik die Sätze der Identität und des Widerspruchs als die allgenugsamen Denkgesetze einfach an die Spitze gestellt werden. Die gesamte Logik wird dann nur als eine Anwendung und Ausführung dieser beiden Grundgesetze angesehen. Daraus folgt, dass die Urteile und alle zusammengesetzteren Denkformen, die sich in Urteile auflösen lassen, ledig zergliedernd oder analytisch sein müssen. Deshalb haben auch einige Forscher, z. B. Twesten und Hoffbauer, die reine Logik einfach als Analytik bezeichnet. Dabei werden die für die analytischen Denkverhältnisse gefundenen Gesetze ohne weiteres auch auf die synthetischen angewendet. Nun finden sich aber unstreitig synthetische Verhältnisse mannigfacher Art in unserem Denken, welche nicht als unter jene beiden Grundgesetze fallend betrachtet werden dürfen. Deshalb hat man jenen Gesetzen nach dem Vorgange von Leibnitz den Satz des Grundes an die Seite gestellt, ohne jedoch mit demselben etwas Rechtes anfangen zu können. Beneke will nun in seiner Logik nachweisen, dass durch alles Denken nur eine Zergliederung oder Aufklärung, aber durchaus kein neuer Inhalt des Vorstellens gewonnen werden könne, weder in Hinsicht der einzelnen Vorstellungen noch in Hinsicht

der Verknüpfung derselben. Man darf das Denken nicht einem angeborenen Verstande zuschreiben. Der Verstand ist *nicht Ursache, sondern Wirkung* der Begriffsbildung; er entsteht mit dem ersten Abstraktionsprozesse. Dennoch kann er mancherlei enthalten, was sich in den sinnlichen Empfindungen nicht vorfindet. In der Entwicklung des Verstandes werden eben gewisse eigentümliche Formen herausgebildet (z. B. die Urteilsform), die sich weder in den sinnlichen Empfindungen noch in angeborenen Anlagen des Geistes nachweisen lassen. Man darf deshalb die den Urteilen eigentümliche Synthesis nicht als in Kants Kategorien dargestellt ansehen. Kant gewann seine Kategorientafel unabhängig von aller Erfahrung. Dieselbe ist deshalb ein Schematismus, der notwendig an vielen Widersprüchen leidet und nicht aufrecht erhalten werden kann. Beneke setzt an die Stelle der Kategorien seine „synthetischen Grundverhältnisse", deren er vier unterscheidet. Diese sind: 1. das Sein oder die Wirklichkeit, 2. die Grundverhältnisse des allgemeinen reellen Zusammenhanges, 3. die Grundverhältnisse der sinnlichen Erkenntnis, 4. die Grundverhältnisse der inneren Erkenntnis. Wie sich Beneke das Zustandekommen der Begriffe und Urteile denkt, wird bei Darstellung seiner psychologischen Ansichten anzugeben sein. Der Theorie der analytischen Schlüsse hat er später eine besondere Abhandlung gewidmet. Bei Erwähnung derselben werden wir kurz auf seine Schlusstheorie verweisen müssen.

Im September 1833 beendete Beneke seine Schrift: *„Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben."* Die Abfassung derselben war ihm gewissermassen ein Herzensbedürfnis. Hatte er sich in seiner Jubeldenkschrift, der kritischen Aufgabe Kants entsprechend, hauptsächlich *negativ* verhalten, so wollte er in dieser Abhandlung nachweisen, dass seine auf Psychologie gebaute Philosophie die Lehre Kants nach der *positiven* Seite hin fortführe. Er wollte diejenigen, welche noch nicht zur Fahne eines spekulativen Systems geschworen hatten, zu sich herüberziehen, um sie zur „Sicherheit und Klarheit der philosophischen Erkenntnis" zu führen und für sich selbst aus ihrer Beistimmung die Gewissheit der Richtigkeit seiner Untersuchungen zu gewinnen.

In dem Buche wird zunächst die Idee der Philosophie bestimmt. Letztere, als die Wissenschaft der Wissenschaften, hat

das All in seiner höchsten Einheit zum Gegenstande. Ihre erste Aufgabe ist die allgemeine Verteilung und Begrenzung des Erkenntnisstoffes. Zum andern hat sie die Methoden der Erkenntnis einer Revision zu unterziehen und die Lücken des philosophischen Wissens zu bezeichnen. Der nächste Gegenstand menschlicher Erkenntnis ist der Mensch selber, sein Selbstbewusstsein in allen seinen verschiedenen Ausbilduugen. Die Methode der Erkenntnis ist die der Erfahrung. Die philosophische Erkenntnis stimmt darin mit der mathematischen überein, dass sie eine allgemeingültige sein muss. Sie muss für alle Menschen verbindlich sein und deren Zustimmung mit Notwendigkeit erzwingen können. *Die Philosophie muss also eine positive Wissenschaft werden.*

Um dies Ziel erreichen zu können, muss sie von der inneren Erfahrung ausgehen. Nur in dieser werden die Objekte, die psychischen Bildungen, in ihrem Ansichsein erkannt. „Die Formen, in welchen die innere Erfahrung erworben und verarbeitet wird, sind im allgemeinen die gleichen, wie bei den Wissenschaften von der äusseren Natur: einfache (ungesuchte) Wahrnehmung, Beobachtung, Versuch, Induktion.“ Von der inneren Erfahrung aus ist die äussere richtig zu bewerten.

Die Spekulation ist keine Quelle philosophischer Erkenntnis, da das Denken in blossen Begriffen kein Wissen von der Realität des Gedachten vermitteln kann. Auch der Glaube bereichert unser Wissen nicht. Beide sind klar und bestimmt von einander zu unterscheiden. „*Vom* Glauben kann und soll es ein Wissen geben, ein so klares und sicheres, wie irgend ein anderes; aber der Glaube kann und soll nicht selbst Wissen werden.“ Nun giebt es aber eine Erkenntnis a priori oder unabhängig von der Erfahrung. Das ist die Konstruktion des Abstrakten, die gleichwohl für das Konkrete gültig ist. Die Bearbeitung des Abstrakten geschieht zunächst nach *ideellen* oder *Begriffs*verhältnissen. Hierher gehört alle Analysis der Begriffe (z. B. der Begriffe „Leidenschaft“, „Sittlichkeit“ u. s. w.) sowie alle Synthesis derselben (z. B. in der Kombination der Begriffe „Allmacht“, „Allwissenheit“, „Allweisheit“ u. s. w. zum Gottesbegriff). Das Abstrakte wird zweitens bearbeitet nach den *reellen* Verhältnissen des in ihm Vorgestellten. Beispiele für diese Art der Bearbeitung sind: die Kombination und Teilung, die wir in Gedanken mit dem räumlich Ausgedehnten vornehmen; die

Zerlegung zusammengesetzter Erfolge in ihre ursächlichen Momente. Diese zweite unterscheidet sich von der ideellen in Hinsicht der Produkte; wir werden durch sie zu *neuen* Anschauungen, Begriffen, Urteilen u. s. w. geführt. Die Klassifikation, Verwandlung und Teilung der mathematischen Figuren bildet ein Beispiel für letztere Behauptung. Die zweite Konstruktionsweise ist jedoch, wie Kant meint, nicht auf die Mathematik beschränkt, sondern findet in ausgedehntem Masse ihre Anwendung in der Psychologie.

Die wahre Philosophie schwebt nicht in unnahbarer Höhe über dem Leben und seinen Verhältnissen. Sie „spendet ihre nährenden Wasserströme und ihre Leben weckenden Lichtstrahlen in reicher Fülle über alle Gebiete der menschlichen Erkenntnis und Thätigkeit hin.“ Alle historischen Wissenschaften und alle Arten praktischer Lebensthätigkeit tragen ihrem tiefsten Grunde nach gewisse philosophische Elemente in sich. Zwar hat es die Philosophie mit dem Ganzen, die historischen Wissenschaften und das Leben mit dem Einzelnen zu thun, jene mit dem Ewigen, Allgemein-gleichen, diese mit dem Wechselnden, Individuell-verschiedenen. Aber das Einzelne ist doch im Ganzen. Darum erschliesst uns die Philosophie das tiefere Verständnis des Lebens und des in allen seinen Beziehungen historisch Gegebenen. Sie erweist sich auch in ihrem Verhältnis zum Leben als die *universelle* Wissenschaft.

III. Beneke und die beiden Fichte.

In allen bisher von uns besprochenen Schriften giebt Beneke seiner Gegnerschaft gegen die philosophischen Systemstifter des nachkantischen Zeitalters sehr scharfen Ausdruck. Eine besondere Abneigung hegte er gegen den älteren Fichte, die er später in noch höherem Masse auf dessen Sohn übertrug. Schon in der „Erkenntnislehre“ sehen wir ihn polemisieren gegen die Konstruktion des Fichteschen Ich. In der Jubeldenkschrift[1]) sagt er, dass der Kantische Gedanke, die Objektivität der Erkentnis aus dem Verstande des Subjekts abzuleiten, bei Fichte „gleichsam toll“ wird; er bedauert den genialen Geist, der an dieser überspannten Idee zu Grunde ging, aber er kann ihn

[1]) S. 46.

„nicht wahrhaft achten". In der Schrift: „Die Philosophie in ihrem Verhältnisse u. s. w." [1]) wirft er Fichte vor, dass dieser dem Publikum uud selbst Kant nur habe „imponieren" wollen. Es liesse sich ausserdem noch eine beträchtliche Anzahl von Stellen aufweisen, welche direkt gegen Fichte gerichtet sind. Die Art der Polemik, wie sie die angeführten Ausdrücke kennzeichnen, war im Grunde der sanften, zarten Natur Benekes fremd. Er liess gewöhnlich nur sachliche Gründe sprechen, die er in häufig allzu ruhigem Tone und ohne scharfen Pointen vortrug. Dadurch wirkte er nicht auf das Publikum, das für scharfe Satyre, wenn sie die Grenzen des Schicklichen nicht übersteigt, ja immer empfänglich ist. Wenn er Fichte gegenüber ein anderes Verfahren beobachtete, so musste das besondere Gründe haben. Da beide Männer niemals in einem persönlichen Verhältnisse zu einander gestanden haben, so konnten diese Gründe nur psychologischer Natur sein. Aufschluss darüber giebt uns eine Recension, die Beneke 1832 in der „Hallischen allgemeinen Litteraturzeitung" (Nr. 191—193) veröffentlichte. Er besprach dort das Buch: „Johann Gottlieb Fichtes Leben und litterarischer Briefwechsel, herausgegeben von seinem Sohne Dr. H. Fichte". Er nannte dort Fichte einen „Usurpator", dem andere Usurpatoren gefolgt sind, welchen aus seinem Vorgange ein gewisses Recht zu erwachsen schien. Er sah also in Fichte den Urheber der nach seiner Meinung beklagenswerten Entwicklung, welche die Kantische Philosophie genommen hatte. Der ganze Widerwille, den er gegen den philosophischen Geist seines Zeitalters empfand, konzentrierte sich auf den Mann, den er für den Erzeuger dieses Geistes hielt. *Nur aus diesem Gesichtspunkte sind seine scharfen, tadelnden Ausdrücke zu verstehen.* Er klagte Fichte an, dass er von der ganzen vorangegangenen philosophischen Bewegung nichts wusste, ja dass er Kant nur flüchtig und zufällig studiert habe, als er zum Aufbau seines eigenen Systems schritt. Diese Behauptungen bewies er aus dem von ihm recensierten Buche in folgender Weise: Fichte erhielt zur Zeit seines Leipziger Aufenthalts, während dessen er sich bezüglich seiner Zukunft in einem ungewissen und unstäten Schwanken befand, von einem Studenten die Aufforderung, ihn in der Kantischen Philosophie zu unterrichten. Erst bei dieser

[1]) S. 107.

Gelegenheit lernte er Kants Ansichten kennen und wurde besonders von der Kritik der praktischen Vernunft angezogen. Seine Kritik aller Offenbarung brachte ihm einen unverdienten Erfolg und hob ihn mit einem Schlage auf die Höhe des philosophischen Zeitalters. Dadurch wurde sein schon frühzeitig ausgeprägtes Selbstgefühl zu aussergewöhnlichem Grade gesteigert. „Fichte war zu schnell emporgehoben worden, als dass ihm nicht, bei der von früh an in ihm gewurzelten Anlage zu stolzer Selbstschätzung, alles Mass für seine Kraft und seine Stellung in der Welt hätte entschwinden sollen. Kam ihm auch dieser stechende Sonnenblick des Glücks erst im Mannesalter, so war es doch noch früh genug, ihn zu betäuben und zu verziehen.“ „Schon von seinem ersten Auftreten in Jena an sehen wir in seinen Worten und Handlnngen den Uebermut hervortreten, welcher ununterbrochen und schnell wachsend, bald keine Schranken mehr kannte, und kein Bedenken trug, wenn seine von einer nur zu fruchtbaren und schwungreichen Phantasie im Augenblick erzeugten Meinungen Jahrtausende hindurch begründeten Ueberzeugungen widersprachen, diese letzteren mit hochmütiger Verachtung in den Staub treten zu wollen.“ Die Philosophie war für Fichte zunächst nur Medium, seine Kraft daran zu entwickeln und sich derselben bewusst zu werden. Ebenso war ihm später sein System Nebensache, blosses Mittel für das Geltendmachen und Bewusstwerden seiner überlegenen Kraft. „Der tiefste Grund in Fichtes Denken und Treiben (und hierdurch ist er, bei dem weitgreifenden und übermächtigen Einflusse, welchen er auf seine Zeit ausgeübt hat, für die Entwicklung dieser Zeit so *verderblich* geworden) war nicht Begeisterung für die Philosophie oder für die Erweiterung und Aufklärung des menschlichen Erkennens und Streben darnach, sondern *Begeisterung für sich selbst und Streben nach seiner eigenen Verherrlichung.“* Nur aus der Beschränktheit der philosophischen Bildung Fichtes ist es zu begreifen, dass er ein so phantastisches System begründen und mit blinder Hartnäckigkeit daran festhalten konnte. Diese Philosophie hatte ihre Kraft nur aus dem *Charakter ihres Urhebers,* wenig oder keine Kraft in der Sache: „Dies ist der Grund, warum sie, wie ein glänzendes Meteor, nach augenblicklichem Glanze mit ihrem Urheber zugleich wieder verschwunden ist“. Und so möchten sich denn

auch wohl die sonst ehrenwerten Bemühungen seines Sohnes, die Fichtesche Philosophie in einer neuen Gestalt wieder aufleben zu lassen, als vergebens erweisen.“ In den Schlusssätzen dieser Recension ging Beneke dann zu seinen eigenen Ansichten über, die er als Charakteristik der wahren Philosophie der Fichteschen gegenüberstellte. Er schrieb dort: „Die intellektuelle Fortbildung unserer Zeit eilt unaufhaltsam vorwärts und möchte wohl schwerlich je wieder in die ihr von Fichte erteilte Richtung zurückkehren. Recensent wenigstens ist überzeugt, dass diese ganze Kantisch-Fichtesche Epoche nur ein Zwischen- oder Vorspiel bilden wird für eine höhere wissenschaftliche Entwicklung, welche dem wahren, ihrem Urheber selbst nur halb bewussten Geiste der Kantischen Reform gemäss, alle „Spekulation aus blossen Begriffen“ von sich thun, und allein auf *innere Erfahrung* eine der Mathematik, der Physik und der Chemie an Gewissheit und Allgemeingültigkeit gleichstehende Philosophie begründet wird, die auf demselben, unveränderten Fundamente ins Unendliche wachsend, zugleich durch eine fruchtbare Einwirkung auf alle Zweige des praktischen Lebens sich zu bewähren geeignet und bestimmt ist.“

Die in den letzen Sätzen enthaltene Meinung ist uns aus den besprochenen Schriften Benekes schon bekannt. Dass er sie so ausdrücklich und direkt der Fichteschen Philosophie gegenüberstellte, beweist, dass er durch die Anmassungen Fichtes persönlich berührt war. Philosophie und Persönlichkeit Fichtes achtete er gleich wenig. Wenn wir auch den allgemeinen Gesichtspunkt gefunden haben, aus dem uns seine harten Worte verständlich erscheinen, wenn wir auch in vieler Hinsicht in seinen Tadel einstimmen müssen: seine Kritik erscheint uns doch zu subjektiv und deshalb nicht gerecht. Er trug der historischen Entwicklung nicht genug Rechnung. Er verkannte die treibenden Mächte, die den deutschen Geist zu so einseitiger und ausserordentlicher Phantasieentfaltung führten, wenngleich er andeutete, dass die Idee der Fichteschen Philosophie ihrem Urheber von den Zeitverhältnissen entgegengebracht worden sei. Er hatte kein Verständnis dafür, dass das Fichtesche Ich aus einem abgrundtiefen, im Schatten des Unbewusstseins liegenden Quell geboren wurde. Dieser Quell ist die innerste Natur des modernen Menschen, des Menschen, wie er sich seit den Zeiten der Re-

naissance entwickelt hat. Das „absolute Ich“ verleugnet seinen menschlichen Ursprung nicht, obwohl sein Urheber intensiv bestrebt gewesen ist, es jenseits und unabhängig von aller Erscheinung zu halten. Das persönliche Ich aber, das mit seinen dunklen Trieben, seinen unformulierten Ansprüchen, seinem tiefen Sehnen und Hoffen aus jenen glanzvollen Tagen der Renaissance hervorging, ist noch nicht zur Selbstbefreiung und Selbsterlösung gelangt. Noch fühlen die Kraftnaturen den übermächtigen Zwang der historisch gewordenen Fesseln. Ein solche Kraftnatur war Fichte. Er wollte handeln, nach aussen wirken. Seine Philosophie, wie wenig objektive Wahrheit sie auch enthalten möge, ist nichts anderes als die Projektion seiner Natur, seines Menschentums. Was sind denn die Philosophien Schopenhauers, Stirners, Nietzsches anderes? Diesen Gesichtspunkt konnte Beneke seiner ganzen Geartung nach nicht gewinnen, deshalb musste er unbillig und ungerecht gegen Fichte werden. Dies trifft teilweise, obgleich in viel geringerem Masse, auch hinsichtlich seiner Kritik der übrigen metaphysischen Systeme zu.

Es ist verständlich, dass Beneke auch späterhin seine Ansicht nicht geändert, sondern sie vielmehr auf den in des Vaters Fussstapfen wandelnden Sohn übertragen hat. Im Jahre 1847 hatte ihm sein Anhänger Dressler mitgeteilt, dass er den Plan habe, gegen die von dem jüngeren Fichte herausgegebenen „Grundsätze für die Philosophie der Zukunft“ mit einer Polemik hervorzutreten. Beneke schrieb ihm darauf am 23. Januar 1848: „Was Ihren Plan in Bezug auf Fichtes „Grundsätze für die Philosophie der Zukunft“ betrifft, so glaube ich schwerlich, dass sich der Sache wird etwas Fruchtbares abgewinnen lassen. Sie haben sich das Schriftlein wahrscheinlich ganz anders gedacht, als Sie es nun werden kennen gelernt haben. Mit diesen paar hochtrabenden Floskeln, worauf im Grunde das Ganze hinauskommt, möchte sich selbst für die Polemik kaum etwas anfangen lassen. Ueberhaupt ist mir dieser Fichte zugleich widerlich und lächerlich: eine wahre Karrikatur seines Vaters, dessen Unverschämtheit, mit der er seine doch im Grunde auch hohlen und bodenlosen Ideen geltend machte, doch wenigstens in einer grossen Kraft des Geistes und einer bewunderungswürdigen Phantasie ein gewisses Gegengewicht hatte; während bei dem Sohne dabei alles zugleich von schwächlichem Charakter ist. Ich

weiss nicht, ob Sie je die Recension gesehen haben, in welcher ich diese meine Antipathien, besonders die gegen den Vater, sehr offen und stark ausgesprochen habe, und, versteht sich, aus seinen Schriften und seinem Leben begründet." „Aber dergleichen macht nun einmal auf unsere Zeit keinen Eindruck!"

Nach diesem Briefe könnte es scheinen, als ob in jener Recension sich auch persönliche Angriffe Benekes auf den jüngeren Fichte fänden. Das ist nicht der Fall. Beneke kritisiert denselben nur sachlich als den Herausgeber des Buches und rühmt sogar dessen dankenswerte Offenheit.

Die starke Abneigung, die aus seiner brieflichen Aeusserung noch deutlicher als aus der Recension spricht, übertrug er auch auf die Fichtesche Schule und besonders auf deren Stimmführer. Am 25. Mai 1845 schrieb er an Dressler, dass die Herbartianer, die ihn zu der Zeit heftig angriffen, noch „zehnmal besser seien als die Heglianer und die Schellingianer und der junge Fichte mit seiner Clique (Weisse, Chalybäus u. s. w.)"

IV. Die Vollendung des psychologischen Lehrgebäudes.

Den kürzesten und treffendsten Ausdruck hat Beneke seinen psychologischen Ansichten in dem schon erwähnten „Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft" gegeben, das er im Februar 1833 vollendete. Die Grundtendenz dieser Schrift ist natürlich dieselbe wie die der „Erfahrungsseelenlehre" und der „psychologischen Skizzen". Beneke wollte in dem „Lehrbuch" seinen Hörern einen Leitfaden geben, der ihr Studium fruchtbringender gestalten sollte, als das durch die flüchtigen Notizen während der Vorlesungen geschehen konnte. Durch häufige Verweisung auf seine grösseren psychologischen Werke suchte er sein Buch auch zum Selbststudium geeignet zu machen. Neben diesen praktischen Zwecken kam es ihm aber hauptsächlich darauf an, seiner Psychologie die schärfste begriffliche Bestimmtheit zu geben. Die Anordnung der vorgetragenen Lehren ergab sich ihm zwanglos aus der Reihenfolge, in welcher die psychischen Entwicklungen und Prozesse auftreten. Seine eigentümlichen Anschauungen erforderten neue Begriffe, neue Kunstausdrücke. Darin liegt nichts Aussergewöhnliches. Denn jede Wissenschaft hat ihre eigene Art von Vollkommenheit und

daher auch ihre eigentümliche Kunstsprache. An die neuen Ausdrücke und Begriffe ist daher nur die Anforderung zu stellen, dass sie richtig und klar Erkanntes enthalten, das bedeutend genug ist, in der wissenschaftlichen Erkenntnis eine Stelle zu finden. Dieser Anforderung suchte Beneke mit allen Kräften zu genügen. Zudem entlehnte er seine Terminologie durchgängig der *deutschen* Sprache. Er meinte, dass „allein durch die organische Fortbildung der Muttersprache sich die philosophische Erkenntnis den wechselseitig förderlichen Verkehr mit dem allgemeinen gesellschaftlichen Denken zu sichern vermöge." „Das fremde Wort ist ein wurzelloser Baum, aus dem höchstens gelehrte Krüppel zu ihrem Fortkommen sich Krücken schnitzen, der aber dem Volke weder Blüten noch Früchte, oder doch nur Sodomsäpfel der Lüge trägt."

Ein wirklich in das Wesen des psychischen Geschehens eindringende Psychologie hat nach Beneke zunächst mit den hergebrachten Begriffen der umfassenden Seelenvermögen zu brechen. Diese letzteren sind als gänzlich unwissenschaftlich zu verwerfen. Sie sind nichts reell Existierendes, sondern etwas Erdichtetes. Ihre kritiklose Annahme hat lange Zeit hindurch eine genauere Analyse des Seelenlebens gehindert. Nicht durch Spekulation und Erdichtung kann das Wirkliche erkannt werden, sondern einzig und allein durch Erfahrung. Nur durch *innere Erfahrung,* die mit *Selbstbeobachtung* anhebt, können wir das seelische Geschehen erkennen. Ist aber zum Beobachten nicht ein Sinn erforderlich? Freilich! Der Mensch hat auch innere Sinne in hinreichender Anzahl und genügender Stärke. Aber *es giebt keinen angeborenen inneren Sinn,* den vordem die Philosophen erdichteten. *Die inneren Sinne sind „die in der Richtung auf das Subjektive (die psychischen Qualitäten und Verhältnisse) gebildeten Begriffe."* [1]) Beneke wird nicht müde, auf dieses Grundverhältnis der inneren Erfahrung immer von neuem in seinen Schriften und seinen Briefen an Dressler hinzuweisen. — Die Selbstbeobachtung muss sich aller brauchbaren Hülfsmittel, auch des Experiments, bedienen. Um zu psychologischen Elementen zu gelangen, vermöge deren eine Analyse

[1]) Briefe an Dressler vom 19. 7. 40 und 23. 3. 41 und Lehrbuch der Psychologie, 2. Auflage, § 129.

komplexer Vorgänge und Gebilde möglich ist, sind der Psychologie gewisse Hypothesen zu Grunde zu legen. Das Mass solcher Hypothesen ist auf das Minimum zu beschränken. Dieselben müssen ferner im engsten Anschlusse an die vorliegende Erfahrung und sehr vorsichtig gebildet werden.

Die menschliche Seele ist *keine tabula rasa,* sondern eine Vielheit von Einzelkräften. Jede substantielle Bestimmtheit ist von dem Seelenbegriffe fernzuhalten. Die Einzelkräfte, aus denen die Seele besteht, nennt Beneke *Urvermögen.* Dieselben sind Einheiten, durch welche die elementarischen Akte, die Empfindungen, Wahrnehmungen und Begehrungen, *möglich* werden. Sie selbst sind aber keine blossen Möglichkeiten, sondern im innern Seelensein ebenso reell wie die Gebilde, die durch sie geworden sind. In dieser Form ist der Begriff des Vermögens ein tadelloser im Gegensatze zu dem antiquierten Vermögensbegriffe. Seele und Leib sind im Leben des Menschen eine unauflösliche Einheit, beide ihrem Grundwesen nach gleichartig, ohne einander völlig gleich zu sein. Das Wesentliche des Seins ist das Psychische, das auch allein von uns in seinem Ansichsein erkannt werden kann. Erst von dieser Ansicherkenntnis können wir das äussere Sein unserem Wissen erschliessen. Alle gewöhnlich als leiblich bezeichneten Funktionen und Vorgänge können unter Umständen eine hohe Bewusstseinsstärke erlangen, z. B. erhöhter Puls- und Herzschlag, gestörte Verdauung u. s. w. Damit ist ihre psychische Grundnatur klar erwiesen und zugleich einer materialistischen Anschauungsweise vorgebeugt. Die Seele kann nicht die Resultante materieller Vorgänge sein; denn sonst wäre nicht denkbar, wie Bewusstseinszustände durch leibliches Geschehen verändert und hervorgerufen, leibliche Vorgänge durch seelische Erregung beeinflusst, ja leibliche Uebel durch seelische Affekte geheilt werden könnten.

Die Urvermögen der menschlichen Seele streben selbstthätig nach einer Ausfüllung durch Reize. Je nach dem Grössenverhältnis zwischen aufnehmendem Vermögen und einwirkendem Reize gehen aus den Empfindungen verschiedene Gebilde hervor. Man kann fünf Reizungsverhältnisse unterscheiden. Der Reiz ist im Verhältnis zu dem aufnehmenden Vermögen:

1. Zu gering — Halbreiz;
2. gerade angemessen — Vollreiz;

3. in ausgezeichneter Fülle, überfliessend, gegeben — Lustreiz;

4. allmählich zu stark werdend — Ueberdrussreiz;

5. plötzlich zu stark werdend — eigentliche Ueberreizung oder Schmerzreiz.

Der Halbreiz erzeugt Unlust; durch den Vollreiz kommt es zur Wahrnehmung, durch den Lustreiz zur Lustempfindung; der Ueberdrussreiz erzeugt Abstumpfung und der Schmerzreiz den Schmerz. *Die Reize werden, nachdem sie angeeignet sind, zu psychischen Elementen.* Das zweite Reizungsverhältnis ist für die intellektuelle Ausbildung weitaus am wichtigsten. Aus den Wahrnehmungen gehen die Vorstellungen so unmittelbar hervor, dass beide begrifflich kaum unterschieden werden können. Zu einer deutlichen Vorstellung, deren das junge Kind nicht fähig ist, gelangt man nur durch wiederholte Einwirkung desselben oder eines gleichen Reizes. Hierdurch wird aber stets ein neues Urvermögen verbraucht, weil das einmal mit Reiz erfüllte nicht zum zweitenmale das psychische Element einer Empfindung bilden kann. Es wäre nun eine höchst wunderliche Prädestination, wenn wir annehmen wollten, die Urvermögen wären uns mit Rücksicht auf die verschiedensten Lebensverhältnisse in hinreichender Anzahl angeboren. Es muss daher angenommen werden, dass zwar ursprünglich eine Anzahl Urvermögen vorhanden ist, dass sich aber die grössere Zahl derselben erst im Verlaufe des Lebens der Seele anbildet. Aller Wahrscheinlichkeit nach geschieht diese Anbildung im Schlafe durch Assimilierung der aufgenommenen Reize, die als zweites Empfindungselement zugleich als die Nahrung der Seele anzusehen sein möchten. Thatsachen, die uns diese Annahme wahrscheinlich machen, sind die Abspannung nach dem Besuche von Museen, Ausstellungen u. s. w., sowie die Frische und Fähigkeit zu geistiger Arbeit nach längerem Schlafe.

Von jedem psychischen Akte beharrt nun in der menschlichen Seele eine *Spur*. Man darf dieselbe aber nicht, wie es gelegentlich von Dressler geschehen ist, als dasjenige ansehen, was von dem Reize allein zurückbleibt, sondern sie ist das Gebilde des ganzen Aktes, zu dem eben Reiz und Vermögen zusammenwirken müssen. Auf dem Beharren der Spuren beruht diejenige Fähigkeit der menschlichen Seele, welche die ältere

Psychologie als das Vermögen des Gedächtnisses bezeichnet hat. Die Spur ist für jede spätere gleiche Empfindung, Vorstellung u. s. w. die *Angelegtheit* oder Disposition. Wir fassen daher etwas um so deutlicher auf, je mehr Angelegtheiten sich dafür in uns vorfinden. Von den Spuren wissen wir nur durch die Reproduktionen, sie sind die conditio sine qua non für diese. Für die Spuren giebt es kein Wo, jede räumliche und materielle Vorstellungsweise ist von ihnen fernzuhalten. Unsere Aufmerksamkeit ist ihrem Grade nach bestimmt durch die Anzahl von Spuren oder Angelegtheiten, die zu einem neuen Akt hinzufliessen.

Alle psychischen Vorgänge sind zwar gesonderte Akte, die sich niemals verwirrend miteinander vermischen; aber es herrschen in der Seele Gesetze, nach denen die psychischen Elemente, Vermögen und Reize, gegeneinander ausgeglichen werden oder zu Gesamtgebilden, wie z. B. die Begriffe es sind, zusammenfliessen. Das bedeutungsvollste und in seiner Wirkung ausgedehnteste Gesetz ist dasjenige, welches die *Anziehung des Gleichartigen ausspricht*. Von jeder erregten Entwicklung aus werden nämlich die beweglichen Elemente stets auf dasjenige übertragen, was am stärksten mit derselben verbunden oder Eins ist. Auf dieses Gesetz lassen sich die bekannten Associationsgesetze zurückführen. Auf ihm beruht ferner die Entstehung von Gesamtgebilden oder Aggregaten. Obwohl aber solche Aggregate sich im Bewusstsein durchaus als Einheiten kundgeben, beharren die begründenden Akte darin doch in ihrer Besonderheit. Je mehr einfache Spuren in einem Aggregate vereinigt sind, desto höhere Bewusstseinsstärke zeigt das letzere. Diese besondere Art der Stärke bezeichnet man als Raum oder Vielräumigkeit eines psychischen Gebildes. Hieraus ergiebt sich, dass der Mensch erst auf einer höheren Entwicklungsstufe ein mehr gesteigertes und klareres Bewusstsein erlangen kann. Die Begriffe entstehen nach dem Gesetze der Anziehung des Gleichartigen so, dass mehrere Vorstellungen, welche einen *gemeinsamen Bestandteil* haben, *zugleich bewusst* sind. Der gemeinsame Bestandteil wird vermöge seiner Vielfachheit mit stärkerem Bewusstsein vorgestellt. Dadurch wird aber die Verbindung des gleichartigen Bestandteils mit den ungleichartigen keineswegs gelöst, sondern nur in ihrer Wirksamkeit durch jenes stärkere

Hervortreten beschränkt. Die Begriffe sind zwar quantitativ zusammengesetzter, qualitativ aber einfacher als die besonderen Vorstellungen. Dies zeigt sich deutlich in der Grundform des Urteils. Letzteres entsteht in einfachster Form, wenn zwei Vorstellungen im Bewusstsein zusammenkommen, von welchen die eine (das Prädikat) ein Gesamtvorstellen d. h. ein Begriff und in der Subjektsvorstellung enthalten ist. Haben wir das Urteil: Der Strauss ist ein Vogel (s ist p), so ist hinsichtlich der Qualitäten die Vorstellung des Vogels in der des Strausses enthalten, quantitativ aber enthält die Prädikatsvorstellung mehr als die Subjektsvorstellung. — Auch bei der Bildung von Schlüssen zeigt sich die Wirksamkeit des Gesetzes von der Anziehung des Gleichartigen. Auf Grund desselben verschmelzen Urteile, welche gemeinsame Subjekte oder gemeinsame Prädikate haben. Somit ist dieses Gesetz die Grundlage für den gesamten Aufbau der Logik.

Die ungleichartigen Elemente können sich nicht zu Gesamtgebilden vereinigen, sondern ordnen sich zu *Gruppen* und *Reihen an*. Hierauf beruht namentlich die Auffassung und Verknüpfung von Eigenschaften der Dinge sowie die ursächliche Verknüpfung von Geschehnissen. Es ist leicht ersichtlich, wie Beneke hierauf seine Sittenlehre und Metaphysik gründen konnte. Das ordnende Princip für die Vorstellungsgruppen und -reihen ist in dem Zugleich oder Nachher der psychischen Akte gegeben. Natürlich bedarf es für das Zustandekommen jener Gruppen und Reihen einer häufigen Wiederholung dieser Akte und entsprechender Ansammlung von Spuren.

Das Kind hat ursprünglich nichts dem Aehnliches, was wir als unser Bewusstsein kennen, wohl aber die Möglichkeit zur Ausbildung desselben. Demgemäss kann auch nicht von menschlichen Anlagen für bestimmte Gegenstände und Wissensgebiete von vornherein gesprochen werden. Wohl unterscheiden sich die Menschen voneinander; aber diese Unterscheidung ist nur in den allgemeinen Eigenschaften der Urvermögen begründet. Solcher allgemeinen Eigenschaften giebt es drei: *Kräftigkeit, Lebendigkeit* und *Reizempfänglichkeit*. Je kräftiger die Urvermögen sind, desto fester werden die Reize angeeignet und zu desto klarerem Vorstellen und Denken kann der Mensch gelangen. Beim Blödsinnigen ist die Kräftigkeit so gering, dass

die Reize nur sehr unvollkommen festgehalten werden können; daher ist bei diesem eine höhere Seelenentwicklung unmöglich. In derselben Weise, aber in ungleich höherem Grade, unterscheidet sich die tierische Seele von der normalen menschlichen. Bei der ersteren kommt es überhaupt nicht zu eigentlichem Denken. Deshalb stellt sich uns der Unterschied zwischen Mensch und Tier nicht nur als ein gradueller, sondern als ein genereller dar. An Reizempfänglichkeit dagegen übertreffen uns die Tiere häufig bei weitem. Ein treffendes Beispiel hierfür ist der Geruchssinn des Hundes. — Auf der Lebendigkeit beruht die Schnelligkeit der psychischen Prozesse. Ist die Lebendigkeit sehr gering, so ist der betreffende Mensch dumm. Dem Dummen fällt alles zu spät ein. — Von der Reizempfänglichkeit hängt die Fülle des aufgenommenen Reizes und damit die Frische der Empfindung ab.

Da die Urvermögen ursprünglich leer sind und nur durch Reizerfüllung zu dem werden, was wir als die Kräfte der ausgebildeten Seele kennen, so ist klar, dass es eine rein formale Bildung nicht geben kann. Der Mensch ist nur soweit gebildet, als er Reize aufgenommen und die dadurch entstandenen Spuren zu komplexeren psychischen Gebilden verarbeitet hat. Natürlich bleiben auch von rein psychischen Akten, wie dem Zusammenfliessen und Zugleichhindurchfliessen der Elemente, Spuren im inneren Seelensein zurück. Für die Ausbildung der individuellen Seele ist deshalb hinsichtlich der Breite von vornherein keine Grenze gegeben.

Jeder weiss nun, dass ein Eindruck, eine Vorstellung u. s. w. der Vergessenheit anheim fallen kann. Wie geschieht das? Von dem einfachen Urvermögen kann sich nichts loslösen; es kann also nur der aufgenommene Reiz eine Einbusse erleiden. Das ist auch thatsächlich der Fall. In demselben Grade, in welchem die Urvermögen von Reiz wieder frei werden, streben sie nach Erfüllung mit dem gleichen Reize. Dieses gegenständlich bestimmte Streben der einmal erfüllten Urvermögen — im Gegensatze zu dem ursprünglich allgemeinen Reizstreben derselben — kennen wir als *Begehren*, das sich erfahrungsmässig stets auf bestimmte Dinge richtet. Schliesst sich diesen Begehrungen eine Vorstellungsreihe an, in welcher wir das Begehrte mit Ueberzeugung als verwirklicht vorstellen, so haben wir die komplexe Erschei-

nung des *Wollens.* — Die *Gefühle* sind nicht in demselben Masse Grundform wie das Vorstellen und Begehren; denn für das Zustandekommen eines Gefühls sind zwei psychische Bildungen erforderlich, eine, welche gefühlt, und eine, *gegen* welche gefühlt wird. Letztere heisst die *Gefühlsgrundlage.* Hieraus erklärt es sich, dass ein und derselbe Vorgang zu verschiedenen Zeiten ganz verschiedene Gefühle in uns hervorrufen kann, je nach der Beschaffenheit der Gefühlsgrundlage, welche die Wahrnehmung desselben in uns vorfindet. Gefühle sind demnach nur das Innewerden des Abstandes zweier psychischer Gebilde. Mit dieser Definition darf der Gefühlston, den eine Empfindung *an sich* hat und der in den Reizungsverhältnissen begründet ist, nicht vermengt werden.

Im Vorstehenden haben wir die wesentlichsten Umrisse der Benekeschen Psychologie aufgezeichnet. Ein specielleres Eingehen mussten wir uns versagen. Jeder wird leicht einsehen, wie Beneke von seinen Grundlagen uns zur Analyse der zusammengesetztesten Gebilde fortschreiten, wie er die Einbildungsvorstellungen, die Erscheinungen der seelischen Störungen, die Ideen u. s. w. erläutern konnte. Auf der dargestellten Psychologie ruht das ganze Gebäude der Benekeschen Philosophie, wie wir das bereits angedeutet haben. Ja Beneke war der Meinung, dass seine Psychologie imstande sein werde, allen Wissenschaften, namentlich aber den Wissenschaften von der äusseren Natur, voranzuleuchten und Vorbild zu sein. Diesen Gedanken hat er wiederholt und mit fester Ueberzeugung in seinen Schriften ausgesprochen. Auf die Medizin hat er seine Psychologie selbst anzuwenden gesucht; seine Seelenkrankheitskunde war das Resultat seiner Bemühungen. Auch in seinem späteren Leben hat er diese Ueberzeugung und die daraus hervorgehende Richtung seiner Thätigkeit unentwegt festgehalten. Am 14. Mai 1849 schrieb er an Dressler, er sei der festen Meinung, dass Physiologie und Pathologie „nicht eher zu einer wahrhaft rationellen Begründung gelangen werden, als bis sie die aus der psychologischen Erkenntnis entnommenen inneren Bildungsformen und Entwicklungsprozesse bei sich zur Anwendung gebracht und danach die Konstruktionen der ihnen zur Erklärung vorliegenden Prozesse ausgeführt haben. Auch im menschlichen Körper wie in der Seele (wenn auch weniger ausgeprägt und gesondert)

existieren die früheren Lebensakte als Grundlagen für die späteren Lebensentwicklungen (als Kräfte, Angelegtheiten dafür) fort.“

Es ist hier nicht der Ort, eine eingehende Kritik der Benekeschen Ansichten zu geben, da wir vor allem eine historische Darstellung liefern wollen. Wir müssen uns darauf beschränken, unser Urteil, ganz allgemein und ohne Begründung im einzelnen, niederzuschreiben. — Gegen die Einführung von Hypothesen ist im allgemeinen nichts einzuwenden. Auch die exakten Wissenschaften kommen ohne grundlegende Annahmen nicht aus, ja in den exakten Naturwissenschaften stecken viel mehr Hypothesen und selbst metaphysische Annahmen, als man auf den ersten Anblick zuzugeben geneigt sein mag. Deshalb wäre es ein unberechtigter Anspruch, wenn man von dem Psychologen verlangen wollte, er solle seine Wissenschaft ganz voraussetzungslos gestalten. Es kann nun aber nicht behauptet werden, dass Beneke seine Hypothesen wirklich auf das Minimum beschränkt habe. Dieselben sind vielmehr von solchem Umfange, dass sie eine der einzelnen Beobachtung vorangehende Konstruktion gestatten, für welche die beobachtete Thatsache häufig nur als Beleg erscheint. Von der Spekulation, die Beneke so leidenschaftlich bekämpfte, hielt er sich selbst nicht frei. — Auch gegen seine Terminologie lassen sich gewichtige Einwände erheben. Es ist ungereimt, die ursprünglich vorhandenen Vermögen der Seele den später angebildeten als ganz gleichartig zu setzen und beide Arten mit demselben Namen der Urvermögen zu bezeichnen. In der Vorsilbe „Ur“ liegt eine zeitliche Bestimmung, aber kein eigentlicher Ausdruck für die Einfachheit. Der Begriff der Angelegtheit bezeichnet zwar das Gewordensein der Spur, aber er deutet nicht die Aktivität an, welche nach Beneke doch ein Hauptmerkmal dieses Gebildes sein soll. Derselbe Vorwurf, den Beneke gegen Kant erhebt, kann auch ihm mit vollem Recht gemacht werden: auch seine Terminologie enthält meistens nur bildliche Ausdrücke. „Spur“, „Angelegtheit“, Zusammenfliessen“, „Zugleichhindurchfliessen“ u. s. w. sind Begriffe, welche der äusseren Erfahrung entlehnt sind. Beneke hat diesen Mangel selbst gefühlt und öfter darüber geklagt, dass die Philosophie genötigt sei, „die Sprache der Unphilosophie zu reden.“ Dieser Mangel seiner Terminologie

dürfte auch der entschuldbarste sein. — Beneke wollte eine Geschichte des individuellen Bewusstseins liefern, indem er seine psychologischen Grundgesetze rückgängig konstruierend auf die komplexen Erscheinungen des Bewusstseins anwandte. Der Gedankengang, den er hierbei nahm, erscheint uns ausserordentlich wichtig; aber wir müssen hervorheben, dass er die von ihm unterschiedenen Entwicklungsstufen [1]) des Bewusstseins nicht hinreichend durch Thatsachen aus der kindlichen Seelenentwicklung gestützt hat, obgleich es bei ihm an feinen Beobachtungen nicht fehlt. — Das gesamte Seelenleben stellt sich nach Beneke als ein von Naturgesetzen beherrschtes Geschehen dar. Man kann sich seiner Darstellung gegenüber des Eindrucks nicht erwehren, als wenn das psychische Geschehen der persönlichen Willkür zu sehr entzogen und gleichsam ein mechanisches sei. — — Diesen hauptsächlichsten Vorwürfen gegenüber muss nun auf die Vorzüge der Benekeschen Psychologie und ihre Verdienste hingewiesen werden. Ein grosses Verdienst hat sich unser Philosoph durch die Beseitigung des alten Vermögensbegriffes erworben. Hierin stimmt er mit Herbart überein. Aber seine Darstellung ist fundamentaler, indem er richtig erkannte, dass unsere Vorstellungen keine durchaus einfachen Gebilde sind. — In den von ihm unterschiedenen fünf Reizungsverhältnissen dürfen wir ein von äusserster Klarheit der Anschauung zeugendes Vorspiel zu dem Weber-Fechnerschen Gesetz erblicken. Während aber das letztere seine Gültigkeit zunächst im Sinnengebiete behauptet, leitete Beneke aus den Reizungsverhältnissen die elementaren Lust- und Unlustempfindungen ab. Die Verwandtschaft zwischen dem Gefühlston einer Empfindung und dem eigentlichen Gefühl wird dadurch in ein klares Licht gestellt. — Wir fassen unser Urteil dahin zusammen, dass Benekes Psychologie ein Wunderbau ist, in dessen weiten Hallen man sich leicht und sicher zurecht findet, wenn man die leitenden Gedanken seines Schöpfers ganz erfasst hat. Es ist ein Werk des ausgezeichnetsten Scharfsinnes und feinster Beobachtungsgabe. Auf diesen Vorzügen beruht vor allem der Beifall, den Benekes Psychologie bei naturwissenschaftlich und praktisch gerichteten Denkern gefunden hat.

[1]) Die neue Psychologie, S. 171—206.

Zweites Kapitel.

1834—40.

I. Die Pädagogik Benekes.

Zwei Richtungen sind der wissenschaftlichen Thätigkeit Benekes eigen. Beide sind einander entgegengesetzt, bilden aber dennoch eine innige Einheit. Beneke ist Erfahrungsphilosoph; durch Erforschung der Menschennatur und des Menschenlebens suchte er seine theoretische Grundlegung der Philosophie zu gewinnen. Alle Erfahrung aber, die uns wahren Aufschluss über des Wirkliche giebt, muss einer Anwendung auf dieses Wirkliche in praktischer Hinsicht fähig sein. Jede Lehre hat in der praktischen Anwendbarkeit den Prüfstein für ihre Wahrheit. Konsequent schreitet Beneke deshalb nach Vollendung seiner psychologischen Grundlegung zur Anwendung der gewonnenen Einsichten auf die praktischen Gebiete der Philosophie fort.

Im gewissen Sinne ist seine Bearbeitung der Logik und der Erkenntnistheorie schon eine Anwendung seiner Psychologie. Indessen sind die genannten Wissenschaften in seiner Darstellungsweise sowenig von der Psychologie verschieden, dass man sie als Teile dieser letzteren anzusehen berechtigt ist. Er hat eine psychologische Erkenntnistheorie und eine psychologische Logik gegeben. Wenn man die Zeit von 1827—40 als diejenige Periode ansieht, in welcher die meisten und die reifsten Werke enstanden sind, so muss man zwei Abschnitte dieser Periode unterscheiden. Der erste, von uns schon behandelte Abschnitt ist ausgefüllt durch die weitere, tiefere und präcisere Ausgestaltung der psychologischen, logischen und erkenntnistheoretischen Grundlagen. Der zweite Abschnitt, welcher von 1834—40 reicht, zeigt uns den Philosophen in angespanntester Thätigkeit damit geschäftigt, die Pädagogik, Ethik und Rechtsphilosophie auf dem Grunde seiner Psychologie auf-

zubauen. Am Schlusse dieses Abschnittes sehen wir ihn dann in seiner „Metaphysik“ zu einer systematischen Bearbeitung eines Teiles der theoretischen Philosophie zurükkehren. Sogleich giebt er aber seinem System der Metaphysik eine Anwendung auf die Religionsphilosophie. Auch in seiner Jugendperiode können wir einen zweimaligen Wechsel zwischen theoretischer und praktischer Richtung seiner Forschung unterscheiden. Nachdem er die „Erkenntnislehre“ und die „Erfahrungsseelenlehre“ geschrieben hat, legt er in der „Physik der Sitten“ die Resultate seiner ethischen Untersuchungen dar. Darauf erweitert er seine theoretische Grundlegung in den „psychologischen Skizzen“, um gleich hiernach mit der Herausgabe des Benthamschen Werkes seine Thätigkeit auf praktische Zwecke zu richten.

Wir haben es hier nun zunächst mit seiner Pädagogik zu thun. Schon in früher Jugend zeigten sich bei ihm die Ansätze zu einem tiefergehenden pädagogischen Interesse. Wir haben auf den Einfluss seiner beiden Oheime Wilmsen und Frosch und seines Direktors Bernhardi hingewiesen. Er selbst war genötigt, als Sekundaner und Primaner Nachhülfestunden zu geben. Seiner scharfen Beobachtungsgabe entging gewiss die Bemerkung nicht, dass Erziehung und Unterricht eine Kunst darstellen, die auf gründlicher wissenschaftlicher Einsicht beruhen muss und für ihre erfolgreiche Ausübung mehr als blossen Hausverstand erfordert. Zudem lebte er in einem Zeitalter, das sich anschickte, die Früchte der grossen Gedanken eines Pestalozzi zu ernten. Auf den genialen Schweizer waren andere Pädagogen gefolgt, welche diesem zwar an grossartigem Schwunge nachstanden, die aber dennoch durch die wissenschaftliche Begründung und praktische Gestaltung ihrer Lehren in weitem Kreise anregend wirkten. Diese Männer waren Niemeyer, Schwarz, Jean Paul und Herbart. Benekes Jugend fiel in eine Zeit, die durch schwere Schicksalsschläge die Einsicht vermittelt hatte, dass eines Volkes Kraft in den innerlichen Grundlagen seines Wesens beruht, dass eines Volkes Zukunft sich allein auf die Erziehung des heranwachsenden Geschlechts stützen kann. Alle diese Umstände erklären uns das grosse pädagogische Interesse Benekes.

Mit grosser Wärme hat Beneke seine Pädagogik geschrieben. Der erste Teil, die Erziehungslehre, erschien 1835;

der zweite Teil, die Unterrichtslehre, folgte 1836 nach. Beneke wollte bemerkt haben, dass in dem letzten Jahrzehnt vor Veröffentlichung seiner Pädagogik ein Stillstand in der wissenschaftlichen und umfassenden Bearbeitung dieses Gebietes eingetreten sei. Diese befremdliche Thatsache führte er auf den Zustand der herrschenden Psychologie zurück. Weder die Lehre von den hypostasierten Seelenvermögen noch die psychologischen Ansichten der Metaphysiker waren nach seiner Meinung imstande gewesen, die Grundlage für eine wirklich wissenschaftliche Bearbeitung der Pädagogik zu bieten. Er wollte nun seine Reform der Psychologie für die Pädagogik fruchtbar machen. Er verglich den Einfluss dieser Reform auf die Erziehungs- und Unterrichtslehre mit der Bedeutung der Kopernikanischen Welthypothese und der neueren chemischen Forschungen für die betreffenden Zweige der Naturwissenschaft. Da er nicht im eigentlichen Sinne praktischer Pädagoge war, wollte er den Angehörigen dieses Berufes nicht vorgreifen. Er begnügte sich damit, *die Grundverhältnisse für Erziehung und Unterricht* klarzustellen und festzulegen, *regelnde Mittelpunkte* für die einzelnen und zerstreuten Beobachtungen der Lehrer zu schaffen und *leitende Winke* für weitere wissenschaftliche Fragen und deren Beantwortung zu geben. Er wollte seine pädagogischen Lehrsätze, wie sicher sie auch begründet sein möchten, als *Probleme* für die praktischen Pädagogen angesehen wissen. Er ermunterte zu *speciellen Beobachtungen über die individuelle Entwicklung der Kindercharaktere.*

Trotzdem Beneke kein abgeschlossenes pädagogisches System liefern, sondern nur anregend wirken wollte, ist seine Pädagogik doch eins der allergrössten und vorzüglichsten Werke, die jemals auf diesem Gebiete hervorgebracht worden sind. Von den Pädagogen ist ihm auch der grösste Beifall gezollt worden, in ihren Kreisen hat er die meisten und hervorragendsten Jünger gefunden. Seine Pädagogik ist wissenschaftlich im strengsten Sinne des Wortes, sie ist es mehr als die Pädagogik Herbarts, [1]) deren Vertreter sich häufig allein den Namen wissenschaftlicher Pädagogen beigelegt und angemasst haben. *Beneke sieht die Pädagogik als angewandte Psychologie an.* Nur wer die Ent-

[1]) Vergl. Otto Emil Hummel, die Unterrichtslehre Benekes im Vergleiche zur pädagogischen Didaktik Herbarts, Leipziger Dissertation, S. 58—62.

wicklung des menschlichen Bewusstseins von den ersten elementarischen Empfindungen an genau kennt, kann der sich entwickelnden Menschennatur die hilfreiche Hand bieten und den Entwicklungsprozessen förderliche Unterstützung gewähren. In diesem Sinne ist die Pädagogik ebenso eine *Kunstlehre* wie die Aesthetik, Ethik, Logik u. s. w. Die Psychologie betrachtet einen abstrakten Menschen, den allgemeinen Typus der Menschengattung; durch seine psychische Natur legt sie ideale Querschnitte, um allgemeine Gesetze zu gewinnen. Die Pädagogik hat es mit bestimmten Menschen, d. h. mit Erziehern und Zöglingen zu thun. Dennoch ist *die Erfahrung die Quelle beider Wissenschaften,* die sich etwa zu einander verhalten wie reine Naturwissenschaft zur Technik.

Jeder Mensch hat eigentlich drei Erzieher: *die ihn umgebende Natur, seine Schicksale* und *andere Menschen.* Die Erziehung durch die äussere Natur ist die allgemeinste, sie übt ihren Einfluss ununterbrochen aus, aber sie wirkt für sich allein sehr langsam fort. Die Erziehung durch die Schicksale steht in einem fast durchgängigen Gegensatze zu derjenigen durch die äussere Natur; sie wirkt nicht selten sehr rasch und energisch, aber sie verzieht und verdirbt ebenso oft, als sie fördert und nützt. Die Erziehung durch andere Menschen kann alle Vorteile der beiden ersteren Arten in sich vereinigen. Ja, sie ist oftmals genötigt, die Unterstützung jener beiden in Anspruch zu nehmen. Diese dritte Art der Erziehung ist eine absichtliche, sie ist als die *eigentliche Erziehung* zu bezeichnen. Ihr allgemeinstes Grundverhältnis besteht darin, dass „die gebildete Vernunft die ungebildete zu sich heraufzieht.“ In dieser Bestimmung ist Beneke so ungenau, dass er sich damit in einen Widerspruch zu seiner psychologischen Ansicht setzt. Die Vernunft (wie alle komplexen Kräfte der Seele) ist nach seiner Meinung nirgends am Anfange der Erziehung vorhanden, sondern wird erst im Verlauf derselben gebildet, ist gleichsam ihr Resultat. Es ist deshalb widersprechend, von einer „ungebildeten Vernunft“ zu reden, wenn sich auch ohne weiteres angeben lässt, was Beneke unter diesem Ausdruck verstanden wissen wollte. — Der Zweck der Erziehung ist schon in ihrem Begriffe enthalten. Das Kind soll zu allen menschlichen Vollkommenheiten herangebildet werden. Die Normen dafür liefern uns die Moral, die Logik, die Aesthetik,

die Religionsphilosophie und, was das Leibliche betrifft, die Physiologie. Es handelt sich also bei der Erziehung darum, *ein Geistiges zu bilden nach einem geistigen Typus oder einer Idee.* Diesen Zweck hat die Erziehungskunst mit allen Künsten im engeren Sinne dieses Wortes gemein. *Durch ihr Kunstprodukt aber erhebt sie sich über alle Künste, welche es mit sinnlichen Darstellungen zu thun haben.*

Diese grundlegenden Herleitungen und Begriffe zeigen deutlich, wie tiefsinnig und umfassend Beneke die Aufgabe der Pädagogik erfasste. Bei der speciellen Ausführung seiner pädagogischen Lehren macht er nun überaus geistvolle und fruchtbare Anwendung von seinen psychologischen Gesetzen. Es ergiebt sich aus seiner psychologischen Grundlegung von selbst, dass es für Erziehung und Unterricht zunächst darauf ankommt, möglichst viele Spuren durch sinnliche Anschauung, namentlich der höheren Sinne, zu begründen. Aus dem zweiten Reizungsverhältnisse gehen die Vorstellungen, aus den übrigen vier die Lust- und Unlustempfindungen hervor. Die Spuren müssen kräftig gebildet werden, wenn sie zu hoher Bewusstseinsstärke und zum Beharren gelangen sollen. Eine Spur ist um so fester im Seelensein angelegt, je kräftiger das zu Grunde liegende Urvermögen ist; und je mehr der ausfüllende Reiz dieser Kräftigkeit entspricht. Was man in der Psychologie gewöhnlich als Stärke der Vorstellungskräfte und Treue des Gedächtnisses bezeichnet hat, beruht lediglich in vollkommeneren Spuren. Nur wenn die Vorstellungen hinreichende Kräftigkeit haben, können wir sie solange im Bewusstsein fixieren, dass es zu Verschmelzungen, zu Gruppen- und Reihenbildungen kommt. Die schwachen Vermögen des Kindes müssen vor Ueberreizung bewahrt werden, während der Erzieher aber auch für hinreichende und angemessene Ausfüllung der nach Reizen strebenden Vermögen sorgen muss. Es ist ersichtlich, dass der alte, aus grob-sinnlicher Erfahrung stammende Grundsatz: „nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu“ bei Beneke eine neue, speciellere Bedeutung erhält. — Schon auf einer verhältnismässig frühen Entwicklungsstufe werden die erworbenen Spuren mit einander verwebt und verknüpft zu Aggregaten, zu Gruppen und Reihen. Daneben schreitet die Erwerbung neuer Spuren fort. Die hierzu nötigen Processe hat der Erzieher mit psychologischer Einsicht

zu leiten. Parallel der Entwicklung der psychischen Gebilde geht die Erwerbung der Sprache. Der Erzieher hat also auch letztere in immer vollkommenerer Art zu übermitteln. Nur durch die Sprache kann das Kind sich und andern Rechenschaft geben von dem in ihm zustande gekommenen Bildungen. Auf der sprachlichen Fixierung beruht zum grössten Teile die Weiterbildung. Darum muss *der Sprachunterricht der eigentliche Mittel- und Brennpunkt des ganzen Unterrichts sein.* Natürlich steht hierbei in erster Reihe die Muttersprache. Der fremdsprachliche Unterricht ist als eine Gymnastik des Geistes anzusehen.

Während das Kind im Anfangsstadium seiner Entwicklung vorwiegend von sinnlichen Eindrücken abhängt, und später eine immer freier werdende Reproduktion des Erworbenen zu üben ist, darf erst nach einer ziemlich weit fortgeschrittenen Entwicklung die Ueberleitung zu selbständigen geistigen Produktionen stattfinden. Letztere bildet den Abschluss der Erziehung und des Unterrichts. Die angegebene Ordnung ist eine natürliche und kann ohne Nachteil für den Zögling nicht durchbrochen werden. Deshalb vor allem: *keine Verfrühung!*

Da die Urvermögen ursprünglich leer sind und nur durch Reizausfüllung zu dem werden, was wir als die Kräfte der ausgebildeten Seele kennen, *so kann es eine rein formale Bildung nicht geben.* Jeder Mensch ist nur soweit gebildet, als er Reize aufgenommen und die Spuren der Empfindungen zu komplexeren psychischen Gebilden verarbeitet hat. *Natürlich giebt es auch keine rein materiale Bildung;* denn die psychischen Entwicklungen, die einen Inhalt bewahren, sind auch zugleich Kräfte, deren Wirksamkeit uns klar entgegentritt in der Aufmerksamkeit und den sich an diese anschliessenden Erscheinungen.

Wie auf intellektuellem, so ist auch auf sittlichem Gebiete dem Kinde nichts angeboren. *Es giebt weder ein angeborenes Gewissen noch angeborene sittliche Grundsätze.* Alles muss erworben werden. Die verschiedene Schätzung, die wir den Dingen zu teil werden lassen, ist begründet in den *Steigerungen und Herabstimmungen,* welche wir durch dieselben erfahren! Hierin ist uns zunächst nur ein subjektiver Massstab für die Werte der Dinge gegeben. Da nun aber die Empfindungen von den Gütern und Uebeln von allen Menschen im allgemeinen in gleicher Weise gebildet werden, so müssen auch alle zu einer

annähernd gleichen Schätzung der Werte gelangen. Hieraus entsteht eine *allgemein-gültige moralische Norm,* deren Herausbildung aus den angedeuteten natürlichen Gründen mit Notwendigkeit geschieht. Die Notwendigkeit dieser Norm ist jedoch nicht so zu verstehen, dass sich jeder unbedingt ihrem Ausspruche fügen müsste. Vielmehr kommen die mannigfachsten und weitesten Abweichungen von der sittlichen Norm täglich und stündlich vor. Alle diese Abweichungen bezeichnet man als unsittlich. *Das Kind ist von Natur weder sittlich noch unsittlich, weder gut noch böse.* Wohl aber hat es die Möglichkeit der Entwicklung nach beiden Richtungen. Ueberhaupt haben die Begriffe „gut" und „böse" keine absolute, sondern nur eine relative Bedeutung; sie entstehen aus einer Vergleichung des thatsächlich Gegebenen mit der moralischen Norm. Benekes Ansicht über die Kindesnatur ist also eine philanthropische. Aber er ist ebenso weit entfernt, in das Loblied Rousseaus und der deutschen Philanthropen über die ursprüngliche Güte alles Natürlichen als in das Verdammungsurteil derer einzustimmen, welche von einer allgemeinen Verderbtheit „des Fleisches" reden. Die neueste Kinderpsychologie hat uns gezeigt, dass es anmassend ist, das Kind einfach in unsere Begriffskategorien von „gut" und „böse" einzuschachteln. [1]) Von Benekes Ansichten bis zu diesen neuesten Anschauungen ist nur ein kleiner Schritt!

Der Erziehung im engeren Sinne fällt die Aufgabe zu, die von der Gattung entwickelte moralische Norm rein und unverfälscht im Zöglinge nachzubilden. Dafür bedarf es, wie für die intellektuelle Ausbildung, einer durchgängigen kräftigen Ausbildung der Spuren. *„Freisein von Trübung und Schwäche ist die notwendige Grundlage alles Guten im Menschen."* Besondere Aufmerksamkeit hat der Erzieher den Neigungen des Kindes zuzuwenden, die höheren Neigungen hat er zu begünstigen und zu fördern, die niederen unter beschränkender Zucht zu halten. *Angeborene Neigungen giebt es nicht,* höchstens kann *sekundär* die Grundbeschaffenheit der Urvermögen die Bildung mancher Neigungen begünstigen. Sind die Vermögen der niederen Sinne mit hoher Kräftigkeit und Reizempfänglichkeit begabt, während die der höheren Sinne geringere Grade dieser

[1]) James Sully, Untersuchungen über die Kindheit, übersetzt von Stimpfl, Kap. VII.

Eigenschaften besitzen, so wird das Kind von vornherein sehr stark zu sinnlichen Genüssen neigen. *Trotzdem ist jede wirklich ausgeprägte Neigung ein Werk der Erziehung und beruht auf vielfacher Ansammlung von Spuren.* Ausser den positiven Einwirkungen, die vom Erzieher ausgehen müssen, hat derselbe auch ein *behütendes* und *ableitendes* Verfahren zu beobachten. Nichts, das mit hinreichender Kräftigkeit in der Seele gebildet ist, kann ganz wieder vergehen oder vernichtet werden. Deshalb ist das Kind sorgsam vor schlechten Eindrücken und Einflüssen zu behüten. Ist aber ein unsittliches Gebilde in der Kindesseele entstanden, so muss das darin gegebene Streben auf andere Gebilde übergeleitet oder durch dieselben gehemmt und verdrängt werden.

Beneke giebt ferner in seiner Pädagogik die trefflichsten Bemerkungen über die leibliche Erziehung, über Geschlechter und Geschlechtstrieb, über die Bildung des Willens; er stellt den Bildungswert der einzelnen Unterrichtsfächer fest, spricht sich aus über die Schularten, über öffentlichen und privaten Unterricht, über das Verhältnis der Schule zum Staate, zur Kirche und zur Familie. Selbst über solche Fragen, die zu Benekes Zeiten noch nicht mit der Dringlichkeit gestellt wurden, die ihnen heute eigen ist, findet man in seiner Pädagogik Aufschluss oder Anregung zur selbständigen Erwägung und Lösung.

Beneke gelangt in der Pädagogik auf dem Wege der ihm eigenen wissenschaftlichen Konstruktion zu denselben Resultaten, die im allgemeinen vor ihm schon gewonnen waren. *Aber seine Lehrsätze sind anders gestützt, begründet und verknüpft.* Er verfolgt die beobachteten Entwicklungsformen, mit deren Feststellung und Benennung sich die grossen Empiriker vor ihm begnügen mussten, bis zu ihren einfachsten Grundelementen. Nachdem er durch seine psychologische Methode erforscht hat, welche Elemente eine höhere und spätere Entwicklungsform zusammensetzen, findet er leicht diejenigen Mittel und Wege, vermöge derer er auf die Gestaltung der späteren Gebilde sich einen bestimmenden Einfluss sichern kann. So ist *seine Pädagogik eine genetische Wissenschaft* und erreicht damit neben der exakten Wissenschaft den höchsten Grad, dessen unser Wissen fähig ist. Beneke darf getrost als einer der grössten Pädagogen aller Zeiten angesehen werden.

Man hat aus der praktischen Bewährung der Vorschriften Benekes häufig in pädagogischen Kreisen den Schluss ziehen wollen, dass mit derselben der Beweis für die Wahrheit seiner Psychologie erbracht sei. Dieser Meinung müssen wir hier entgegentreten; denn der angeführte Schluss ist ein Trugschluss, insofern er die praktischen Vorschriften und die psychologischen Ansichten einfach identisch setzt. Durch praktische Bewährung der Vorschriften ist zunächst nur die Richtigkeit dieser selbst erwiesen. Eine Vorschrift kann richtig sein, selbst wenn ihre Herleitung grundfalsch ist. Betrachten wir nicht die moralischen Grundsätze, nach denen die Gesamtheit der Kulturmenschen handelt, als richtig? Und doch ist man weder über die Quelle solcher Grundsätze noch darüber einig, ob wir heute schon imstande sind, eine wirkliche Wissenschaft der Moral zu konstruieren. Die *durchgängige* Brauchbarkeit jedoch, die man wohl ohne Bedenken von Benekes pädagogischen Vorschriften behaupten kann, dürfte über die Richtigkeit dieser selbst hinausweisen. Sie macht es fast zur Gewissheit, dass Benekes psychologische Beobachtungen richtig sein müssen. Sie giebt aber gar keinen Beweis dafür, dass die Beobachtungen *in psychologischer Hinsicht* richtig gedeutet, dass die auf ihrem Grunde entstandenen Hypothesen richtig und zweckmässig, dass die gesamte erkenntnistheoretische Anschauung stichhaltig ist.

Den pädagogischen Bestrebungen Benekes verdankt eine kleine Gelegenheitsschrift ihr Entstehen, die im Jahre 1836 unter dem Titel erschien: „Unsere Universitäten und was ihnen not thut. In Briefen an Herrn Dr. Diesterweg, als Beitrag zur „Lebensfrage der Civilisation.“ — Diesterweg hatte einen Aufsatz veröffentlicht unter dem Titel: „Die Lebensfrage der Civilisation (Fortsetzung) oder: Ueber das Verderben auf den deutschen Universitäten. Dritter Beitrag zur Lösung der Aufgabe dieser Zeit. Essen 1836.“ Diese Schrift war die Ursache des bekannten Universitätsstreites, der in den dreissiger Jahren mit grosser Heftigkeit zwischen Gegnern und Anhängern Diesterwegs ausgefochten wurde. [1]) Zwei Gründe veranlassten Beneke,

[1]) In jenem Streite standen sich, im Grunde genommen, die Anschauungen der Vergangenheit und der modernen Zeit gegenüber. Die Fragen spitzten sich zu Principienfragen zu. Sachlichkeit trat schliesslich den persönlichen Anfeindungen gegenüber zurück. Anerkennen muss man,

das Wort zu nehmen. Erstens hatte er sich in seiner Erziehungs- und Unterrichtslehre nur andeutungsweise mit den Universitäten und Fachschulen beschäftigt; er benutzte deshalb die Gelegenheit, jene dort gelassene Lücke auszufüllen. Zweitens hatte sich Diesterweg hinsichtlich einiger Mängel des Universitätsstudiums auf Benekes pädagogische Zeugnisse berufen; letzterer wollte nun der etwa entstehenden Meinung entgegentreten, dass er in allen Punkten mit Diesterweg übereinstimme.

Diesterweg hatte die Universitäten für „veraltete Institute" erklärt, die „einer Reform bedürften." Er hatte vorgeschlagen, die *Lehrmethode* umzuwandeln, den *herrschenden Geist* mit einem höheren zu vertauschen, die *moralischen Verhältnisse* unter den Studenten und Professoren zu bessern und *die finanziellen Einrichtungen* zu ändern. Beneke beschäftigte sich aus Gründen, die er näher auseinandersetzte, nur mit den beiden ersten Reformvorschlägen. Der Hauptzweck der Universitäten besteht nach seiner Meinung darin, das vorhandene Material des Wissens den Studierenden zu übermitteln. Die vermittelte Erkenntnis muss von philosophischem Geiste durchdrungen sein und, wenn möglich, genetisch entwickelt werden. Die passendste Lehrform ist der zusammenhängende freie Vortrag, obwohl der Dialog nicht ausgeschlossen werden soll. Letzterer hat eine Stelle

---

dass Diesterweg bei allem Wohlmeinen doch weit die Grenzen einer sachlichen Kritik mit seinen Anschuldigungen überschritten und das Kind mit dem Bade ausgeschüttet hatte. Gegen ihn traten auf:

Mayerhoff, die deutschen, insbesondere die preussischen Hochschulen unserer Zeit. Berlin 1836.

Pugge, über die deutschen Universitäten. Bonn 1836.

Alschefski, über das angebliche Verderben auf deutschen Universitäten. Berlin 1836.

Leo, Herr Dr. Diesterweg und die deutschen Universitäten. Leipzig, 1836.

Morstadt, Verteidigung der Universitätsprofessoren gegen Dr. Diesterwegs Schmähungen und Recepte. Mannheim 1836.

Fr. Thiersch, über die neuesten Angriffe auf die deutschen Universitäten. Stuttgart und Tübingen, 1837.

Für Diesterweg schrieb Friedrich Ludwig Jahn seine bekannte Schrift: Leuwagen für Dr. Heinrich Leo."

Alle diese Schriften enthalten wertvolles Material sowohl für die Geschichte der Meinungen als auch für die Kulturgeschichte unseres Jahrhunderts.

in den Konversatorien. Nur das lebendige Wort kann geistig lebendig machen. Das Nachschreiben der Hörer ist nicht ganz zu verwerfen, ja in mehreren Fällen direkt zu empfehlen. Das kostbarste Kleinod der deutschen Universitäten ist die unbeschränkte Lernfreiheit. Selbst „Ratschläge“ für die Verteilung des Wissensstoffes auf die einzelnen Semester würden leicht der freien Geistesentwicklung Abbruch thun können. Die Studierenden sollen zu selbständigem Schaffen befähigt werden, deshalb muss man überall in ihrem Bildungsgange Freiheit und Nötigung in rechter Abmessung walten lassen. Im allgemeinen wird sowohl auf der Universität als auch auf den Gymnasien „zu viel Wortwerk und zu wenig Geisteswerk“ getrieben. Für die mehr geistige Richtung des Gymnasialunterrichts ist Errichtung pädagogischer Seminarien durchaus notwendig. Den herrschenden Geist haben die Universitäten grösstenteils von den herrschenden philosophischen Systemen erhalten. Erst eine gesunde Philosophie kann einen gesunden wissenschaftlichen und gesunden praktischen Geist erzeugen. Beneke lässt es nicht fehlen an Seitenhieben auf die metaphysische Philosophie, er verwirft das Lateinische als Gelehrtensprache, spricht über das Besoldungswesen der Universitätslehrer und über Kollegiengelder. Unter allen von ihm gehörten Docenten der Philosophie bezeichnet er Schleiermacher als den einzigen, den er in Wahrheit seinen Lehrer nennen könne.

Benekes Schrift ist sehr ruhig und sachlich geschrieben; sie unterscheidet sich dadurch wesentlich von den übrigen Schriften, die sich mit jenem Universitätsstreit beschäftigen. Seinen pädagogischen Anschauungen ist er auch hier treu geblieben, er hat dieselben konsequent erweitert. Der kleinen Schrift dürfte für die gegenwärtige Zeit eine erhöhte Bedeutung zukommen.

II. Die Verteidigung der psychologischen Grundhypothesen. Beneke als Mitarbeiter von Brzoskas „Central-Bibliothek.“

Benekes Pädagogik ruht ganz und gar auf natürlichen Grundlagen. Nichts als die psychologische Geschichte des individuellen Bewusstseins soll der Leitfaden für die erziehlichen und unterrichtlichen Massnahmen des Pädagogen sein. Die päda-

gogische Kunstlehre Benekes ist der Ausfluss und die Anwendung einer wissenschaftlich-psychologischen Einsicht. Es liegt auf der Hand, dass eine solche Pädagogik den Widerspruch einflussreicher Schulmänner hervorrufen musste. Schon damals regte sich der Geist, aus dem im Jahre 1854 die Stiehlschen Schulregulative geboren wurden. Benekes Pädagogik sieht gänzlich ab von denjenigen Bestimmungen, welche das positive Christentum für die Menschennatur in der Form von Glaubenssätzen aufgestellt hat. Beneke weiss nichts von der Erbsünde, von der gänzlichen Verderbtheit der Neigungen, nichts von einem angeborenen Gewissen, nichts von einer notwendigen Kasteiung der Menschennatur oder einem Brechen des natürlichen Willens. Diese „Mängel“ seines Systems konnten ihm keine Gnade in den Augen derer verschaffen, die da meinten, dass allein der Buchstabenglaube selig mache. Selbst die Vorzüge seiner einsichtsvollen praktischen Anweisungen konnten den dogmatischen Mangel nicht ausgleichen. Deshalb galt Benekes Pädagogik Jahrzehnte hindurch als gefährlich, man schalt sie atheistisch und materialistisch. Vor allem glaubte man, die Volksschullehrer vor der Bekanntschaft mit ihr bewahren zu müssen. Da man sie nicht verbieten konnte, so musste man sie zu widerlegen und ad absurdum zu führen suchen. Der Rufer im Streit war der Berliner Provinzialschulrat Otto Schulz. Wir haben auf die Auseinandersetzung zwischen ihm und Beneke genauer einzugehen, weil dieselbe ein Vorpostengefecht, gleichsam ein Vorspiel zu einem heftigeren Kampfe war, der im Jahre 1844 durch einen erneuten Angriff Schulzens hervorgerufen wurde.

Otto Schulz, erst Professor am Gymnasium zum grauen Kloster, sodann Provinzialschulrat in Berlin, hat auf das Schulwesen der Provinz Brandenburg einen massgebenden und lange andauernden Einfluss ausgeübt. Wenn einmal die Geschichte der pädagogischen Bewegungen in dem Preussen des 19. Jahrhunderts geschrieben werden sollte, so würde auf Schulzens Wirken und Persönlichkeit umfassende Rücksicht zu nehmen sein. Schulz gehörte zu denjenigen Schulmännern, die bei jeder Erweiterung und Vertiefung der Volksbildung besorgt in die Zukunft schauen, die vor allen Dingen jede wissenschaftliche Bildung der Volksschullehrer nicht nur ablehnen, sondern energisch zu verhindern suchen. Das Bild seines Charakters aber

schwankt noch völlig in der Geschichte. Einerseits ist ihm von seinen Gesinnungsgenossen, sowie von seinem Biographen und Schwiegersohn Julius Richter[1]) ein uneingeschränktes Lob gespendet worden; andrerseits haben Diesterweg und Beneke ihm recht verwerfliche Eigenschaften des Charakters nachgesagt. Es ist hier nicht der Ort, zu untersuchen, wer Recht hat. Es scheint uns indessen, als wenn Lob und Tadel übertrieben worden sind. Das bis jetzt nicht veröffentlichte Urteil Benekes lassen wir hier folgen, um den Geschichtsschreibern der Pädagogik einen Beitrag zu ihren Quellen zu liefern. Beneke schrieb am 8. April 1844 an Dressler: „Er nennt sich Provinzialschulrat und insofern mit Recht, als er für die Provinz Brandenburg das gesamte Elementarschulwesen unter sich hat, und da ihm dafür niemand zur Seite steht, recht eigentlich wie ein Papst beherrscht. Deshalb wird ihm natürlich viel geschmeichelt, und das hat ihn in hohem Grade anmassend gemacht; dabei ist er sehr vielgeschäftig und quält namentlich die Direktoren, indem er eine Unmasse von Berichten von ihnen verlangt und bis auf die grössten Kleinigkeiten alles nach seinem Willen bestimmen will. Besonders hat er vor einigen Jahren mit Diesterweg[2]) hierüber viel Streitigkeiten gehabt, die zuletzt zu einer solchen Heftigkeit gesteigert worden sind, dass Diesterweg dem Ministerium erklärt hat, er müsse seine Stelle niederlegen, wenn man ihn nicht von dem Schulrat Schulz befreie.[3]) Ueberhaupt ist dieser seiner Herrschsucht, sowie seines launischen, malitiösen und rachsüchtigen Charakters wegen allgemein unbeliebt, um nicht zu sagen: verhasst, und ich glaube, er hat keinen einzigen aufrichtigen Freund. — — Indem er sehr industriös für seinen Vorteil ist, so hat er unter anderem eine Schule eingerichtet, die er, wenn auch nur halb auf seinen Namen, doch für seine Rechnung führt und mit aller Autorität, die ihm seine Stellung giebt, zu fördern sucht. An dieser nun haben sich zufällig mehrere Lehrer zusammengefunden, die bei mir Vorlesungen gehört haben und sich warm für die neue Psychologie interessieren. Das hat

---

[1]) Julius Richter, Otto Schulz. Ein Denkblatt für seine Nachkommen und seine Freunde. Berlin 1855.

[2]) Im Jahre 1839.

[3]) E. Langenberg. Adolf Diesterweg. Teil II, S. 167; Julius Richter, a. a. O., S. 172—176.

denn, da er durchaus unfähig ist, sich auf deren wissenschaftlichen Standpunkt zu versetzen, in hohem Masse seinen Grimm erregt, und er hat sich vorgesetzt, die neue Lehre durch seinen Aufsatz gänzlich zu unterdrücken. Bis jetzt ist es ihm freilich hiermit schlecht gelungen; denn da die Autorität des Papstes bekanntlich in Rom am wenigsten gilt, so haben sich die Lehrer dieser Schule (wie mir einer derselben erzählt hat) darüber weidlich lustig gemacht.“ — —

Diese Ausführungen Benekes beziehen sich zwar auf den Angriff, den Schulz im Brandenburger Schulblatt vom Jahre 1844 gegen die „neue Psychologie“ richtete, sie bezeichnen aber treffend die Motive, die Schulz auch bei seiner ersten Polemik leiteten. Letzterer fürchtete von Benekes psychologischer Pädagogik, dass sie „die Elementarlehrer verwirren“ könnte. Er veröffentlichte deshalb in dem von ihm begründeten „Schulfreund“ [1]) eine Kritik „der Erziehungslehre“ unter der Ueberschrift: „Ueber das neueste System der Erziehungslehre“. Seinen Namen nannte der Kritiker nicht, doch war Beneke über seine Urheberschaft keinen Augenblick im Zweifel. Die Kritik klingt stellenweise höhnisch, auch nimmt Schulz mehrmals den Ton der Ueberlegenheit an. Die Ausführungen selbst beruhen ihrem Inhalte nach grösstenteils auf Missverständnissen. Schulz meint, es sei nicht einzusehen, wie aus dem Unbewussten ein Bewusstes, aus „dem Unvernünftigen etwas Vernünftiges“ werden könne. Er hält Benekes Spurentheorie für materialistisch und wendet sich namentlich gegen das Gesetz der Anziehung des Gleichartigen, das ihm eine Art von chemischer Wahlverwandtschaft auszusprechen scheint. Hauptsächlich ist ihm die Begriffsbildung nach Benekes Theorie unbegreiflich. Wenn wirklich eine Anziehung des Gleichartigen stattfinden sollte, so würde dadurch eben nur eine tote Masse, aber kein höheres Bewusstsein zustande kommen. Schulzens Kritik ist gewandt geschrieben und deckt bei allem Mangel an eingehendem Verständnis der Benekeschen Ausführungen doch deren Schwäche auf. Was *wirklich*

[1]) Berlin bei Ludwig Oehmigke, S. 198 207 und 220—224. Der „Schulfreund“ war der Vorläufer des Brandenburger „Schulblattes“. Der Verleger zeichnete als verantwortlicher Redakteur! Schulz hatte dieses Blatt begründet, um den Lehrern diejenige geistige Kost vorzusetzen, die er für allein zuträglich hielt.

geschehen ist, wenn wir zu einem Begriff gelangt sind, hat auch Beneke nicht nachweisen können; denn „Anziehung des Gleichartigen" ist doch nur ein bildlicher Ausdruck, der uns über die innere Wesenheit des Abstraktionsvorganges keinen Aufschluss geben kann. — Schulz forderte am Schluss seiner Kritik Beneke auf, ihn bei Gelegenheit, z. B. in der Vorrede zur „Unterrichtslehre" oder sonst irgendwo zurechtzuweisen.

Auf diesen Angriff antwortete Beneke mit seiner Abhandlung: „Erläuterungen über die Natur und Bedeutung meiner psychologischen Grundhypothesen", die zuerst im „Schulfreund", Seite 273—297, und dann als Broschüre erschien. Diese kleine Schrift ist sehr interessant geschrieben; aber sie stellt nicht klar genug dasjenige heraus, dem Beneke selbst nur hypothetische Bedeutung beilegte. Ihr Inhalt ist in Kürze folgender: Hypothesen dürfen nicht mit Thatsachen verwechselt werden. Selbst wissenschaftlich gebildete Männer halten sich diese notwendige und strenge Unterscheidung nicht immer gegenwärtig. Auch durch unser Selbstbewusstsein nehmen wir nur Erfolge wahr. Diesen legen wir dann Kräfte unter, „um für unsere Anschauungen und Erklärungen einen stetigen Zusammenhang zu gewinnen". Die Hypothesen müssen im engsten Anschlusse an die Erfahrung gebildet werden. Annahmen, die einer unvollkommenen Erfahrnng entsprechen, werden für die erweiterte, genauere unzulänglich werden. Deshalb lehrt auch die Geschichte der Wissenschaften, dass Hypothesen, die Jahrhunderte, ja Jahrtausende lang sich behaupteten, schliesslich doch verworfen werden mussten. Der erste Anstoss, den jede Hypothese zu überwinden hat, ist ihre Neuheit, wodurch sie der alten Hypothese gegenüber fremd und ungewohnt erscheint. Das zweite Hindernis neuer Hypothesen sind eingebildete praktische Interessen. — Diese allgemeinen Ausführungen belegt Beneke mit vielen Beispielen aus den Naturwissenschaften und deren Geschichte. Er wendet sich dann der Verteidigung seiner psychologischen Hypothesen zu. Er widerspricht dem Vorwurf, dass dieselben materialistisch oder „fast materialistisch" seien. Er selbst weiss sich von jeder materiellen Vorstellungsweise frei; dies schliesst aber nach seiner Ansicht nicht aus, dass es bei andern anders sein könne; jedenfalls liege die Ursache des materiellen Vorstellens im Leser, nicht beim Verfasser. Beneke wendet sich ferner

gegen den Vorwurf, dass er das Geistige vom Sinnlichen ableiten, die Menschen den Tieren in ihrer ursprünglichen Anlage gleichstellen wolle. Hierbei verweist er ausführlich auf seine Auseinandersetzungen, wonach der Mensch eine geistige Sinnlichkeit hat und von den Tieren generell durch die ungleich grössere Kräftigkeit der Urvermögen unterschieden ist. Zuletzt behandelt Beneke die Einwendungen, die Schulz gegen seine Lehre von der Begriffsbildung und vôn der moralischen Norm erhoben hatte. Er wiederholt, dass der Mensch allerdings vor dem ersten Abstraktionsprocesse keinen Verstand habe. Letzterer ist nach seiner Meinung erst das Resultat der Begriffsbildungen, somit sind „Abstraktionsvermögen“ und „Verstand“ keineswegs gleichbedeutend. Ebensowenig ist ein angeborenes Gewissen die Ursache unserer moralischen Urteile. Was wir Gewissen nennen, ist vielmehr das Ergebnis des Bewusstseins von der moralischen Norm. Natürlich soll diese nicht erst durch die psychologische Betrachtung gemacht oder hervorgebracht, sondern nur erklärt werden. Es handelt sich also bei Beneke auch für die Moral nur darum, an die Stelle der ungenügenden Hypothesen genügende zu setzen.

Benekes Ausführungen sind durchaus sachlich gehalten. Dieselben sollten keine Antikritik, sondern nur „Erläuterungen“ sein. In dem kurzen Vorwort bemerkt er, dass er auf den Ton der Recension nicht eingehen wolle. Am Schlusse wendet er sich aber doch, wenn auch indirekt, in scharf und fein geschliffenen Sätzen gegen die Person des Recensênten. Er sagt bei Erörterung der moralischen Wertgebung: Wenn jemand *leicht* und *leichtsinnig* an die Beurteilung von Werken ginge und, ohne sich die dazu nötigen Vorkenntnisse zu erwerben, nur nach *eitlen Witzen* haschte, und so, statt der Sache, *nur sich selbst* im Auge hätte, so würde dies nicht ein blosser Irrtum, sondern eine *sittliche* Unvollkommenheit sein! — Beneke hatte wohl sogleich erkannt, welche praktischen Motive Schulz zu seiner Kritik veranlasst hatten. Er wollte sich nicht von vornherein auf dem Gebiete, auf dem allein er zunächst Anerkennung zu finden hoffen durfte, den Boden durch grundlose Verdächtigungen abgraben lassen.

Die felsenfeste Ueberzeugung von der Richtigkeit seiner Ansichten und die hohe Begeisterung für den Fortschritt der

Menschheit waren für Beneke Beweggrund genug, auch fernerhin auf dem Gebiete der Pädagogik thätig zu sein und Anregungen zur Mitarbeit zu geben. Im Jahre 1838 hatte der Jenenser Professor Dr. H. G. Brzoska eine pädagogische Monatsschrift ins Leben gerufen, welche den Titel führte: „Central-Bibliothek der Litteratur, Statistik und Geschichte der Pädagogik und des Schulunterrichts im In- und Auslande.“ Diese vorzügliche Zeitschrift, die leider nach dem frühzeitigen Tode des Herausgebers im Jahre 1839 einging, hatte den Zweck, anregende Ideen zu verbreiten und das pädagogische Studium zu fördern. Beneke war einer ihrer thätigsten und tüchtigsten Mitarbeiter. Mehrere gediegene Abhandlungen von ihm sind in dieser Zeitschrift zum Abdruck gelangt. [1]) Benekes Mitarbeiterschaft ist aber noch aus einem andern Grunde wichtig. Derselbe unterbreitete nämlich hier der Oeffentlichkeit einen Plan, der seine uneigennützige Gesinnung und seine Begeisterung für die Erziehung des heranwachsenden Geschlechts in gleicher Weise zum Ausdruck bringt. Im ersten Hefte der „Central-Biblothek“ (Januar 1838, S. 171—175) eröffnete er ein „Forum für Philosophen und praktische Pädagogen zu gegenseitiger Aufstellung einzelner pädagogischer Probleme.“ Seine Absicht war, einen ausgedehnteren und regeren Verkehr zwischen den Philosophen und praktischen Pädagogen anzubahnen. Beide Teile sollten nach seiner Absicht dabei gewinnen. Denn die pädagogische Erfahrung ist für sich allein unzureichend zur Begründung einer klaren Erkenntnis, weil sie sehr zusammengesetzt ist und zu lange ausbleibt. Die Psychologie muss deshalb die pädagogische Erfahrung auf ihre elementarischen Grundlagen und Bestandteile zurückführen und auf ihre Allgemeingültigkeit prüfen. Dafür wird der Psychologe (und der Philosoph überhaupt) mit einer Summe von Einzelbeobachtungen bekannt gemacht oder auch daran erinnert. Seiner mehr abstrakten Specialwissenschaft kann dadurch frisches Leben zugeführt werden. — Beneke erbot sich, selbst die Psychologie vertreten zu wollen. Zugleich gab er den Pädagogen Themata an, für deren Behandlung er die Mitteilung von Beobachtungen wünschte. Diese Themata lauteten: Die Entwicklung der Kindercharaktere, die Ausbildung bestimmter Talente und Neigungen zu bestimmten Berufsgattungen und

[1]) S. Anhang.

Beschäftigungen, die Entwicklung der selbstthätigen Produktionskraft. Sie betreffen sämtlich Gegenstände, deren genügende Aufklärung Beneke sehr am Herzen lag. Sein aufrichtiges Bestreben, zu diesem Zwecke Mitarbeiter heranzuziehen, blieb ohne Erfolg, und der optimistische Philosoph war um eine Enttäuschung reicher.

III. Die Sittenlehre und Rechtsphilosophie

Benekes Bearbeitung der allgemeinen Sittenlehre erschien 1837 als erster Band seiner „Grundlinien der Sittenlehre. Ein Versuch eines natürlichen Systems derselben.“ Diesem Bande folgten 1838 die „Grundlinien des Naturrechtes, der Politik und des philosophischen Kriminalrechtes“, I. Band. „Die specielle Sittenlehre“ erschien erst im Jahre 1841. — Diese drei starken Bände repräsentieren allein ein Werk, dessen Abfassung eine normale Arbeitskraft während eines gewöhnlichen Menschenalters voll zu beschäftigen geeignet sein dürfte. Wenn Beneke auch mancherlei Vorarbeiten zu diesem grossen Werke gemacht hatte, so vollendete er es doch in einem Zeitraum von ungefähr vier Jahren. Dasselbe ist uns somit ein unzweideutiges Zeugnis seines rastlosen Fleisses und seiner ungewöhnlichen Arbeitskraft. Alle drei Bände bilden ein Ganzes und führen den Nebentitel: „Grundlinien des natürlichen Systemes der praktischen Philosophie“. Obwohl der zweite Band der Sittenlehre erst 1841, also nach Ablauf der in diesem Kapitel zur Darstellung kommenden Schaffensperiode des Philosophen, erschien, so gehört er doch eben dieser Periode an. Dann am 9. Januar 1841 schrieb Beneke an Dressler, dass jener Band schon „seit länger als einem Jahre fertig ausgearbeitet sei“. Es ist also chronologisch und sachlich gerechtfertigt, wenn wir die Werke im Zusammenhange behandeln.

Die praktische Philosophie war im eigentlichen Sinne die Lieblingswissenschaft Benekes. Von ihrer naturgemässen Darstellung erhoffte er die reichsten Früchte auf allen Lebensgebieten. Die „Sittenlehre“ erklärte er wiederholt für sein „liebstes Kind“; ihr Bekanntwerden lag ihm sehr am Herzen. Die Herausgabe dieses Buches fiel aber in eine Zeit, die gegen ethische Untersuchungen etwas gleichgültig war und ihr hauptsächlichstes

Interesse ganz andern Aufgaben zugewandt hatte. Beneke hebt hervor, dass seit drei Jahrzehnten kaum vier oder fünf Bearbeitungen der Moralwissenschaften erschienen wären, die den Anspruch erhoben hätten, die wissenschaftliche Erkenntnis weiter zu führen [1]), ja dass diese Disciplin fast ebenso proskribiert wäre wie die moralischen Predigten [2]). Man darf sich deshalb nicht wundern, dass das lehrreiche, jedenfalls auch heute noch sehr wertvolle Buch wenig Beachtung fand. Erst neuerdings ist der Ethik Benekes die ihr gebührende Beachtung und eine gerechte Würdigung durch Friedrich Jodl zu teil geworden [3]).

Bezeichnend ist das Wort Lichtenbergs, das Beneke seiner „allgemeinen Sittenlehre“ als Motto vorgesetzt hat: „Newton hat die Farben zu scheiden gewusst. Wie wird der Psycholog heissen, der uns sagt, woraus die Ursachen unserer Handlungen zusammengesetzt sind?“ — Beneke wollte in seiner Sittenlehre das Moralische auf seine natürlichen Grundlagen zurückführen. Diesen Zweck hatte er schon in seiner „Physik der Sitten“ verfolgt. Was er aber in diesem Buche nur skizziert und in freier Form ausgesprochen hatte, stellte er nun in den „Grundlinien der Sittenlehre“ in streng systematischer Weise dar. Wenn Beneke sein System der Ethik ein „natürliches“ nannte, so dachte er dabei nicht an die materielle, sondern an die geistige und moralische Natur des Menschen. Diese sollte „in allen ihren Teilen treu und rein abgespiegelt werden“. Die früheren traurigen Erfahrungen veranlassten den Philosophen, das noch einmal deutlich und mit allem Nachdruck auszusprechen.

Beneke setzt sich im I. Bande der Sittenlehre zunächst mit seinen Vorgängern, vor allem mit Kant, auseinander. Von dieser Auseinandersetzung sagt Jodl, dass sie „auf das Einleuchtendste und Unwidersprechlichste das völlige Fehlschlagen der Versuche Kants aufweist, das Sittengesetz auf die bloss logische Form der Allgemeinheit zu begründen.“ Kant spekulierte, statt zu beobachten, aus blossen Begriffen. Dadurch beging er nach Benekes Ansicht zwei folgenschwere Fehler: 1. Er schloss alle Betrachtung der Güter und Uebel aus, wodurch die Sittenlehre aus

[1]) Sittenlehre, Bd. I, S. VI.

[2]) Brief an Dressler v. 6. 6. 41.

[3]) Prof. Dr. Friedrich Jodl, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, Bd. II, S. 251 - 269.

ihrem mütterlichen Boden herausgerissen wurde. 2. Kant verlegte das Sittliche nnd die Freiheit in das intelligible Subjekt, dadurch entzog er dieselben einer klaren und sicheren Erkenntnis. Allerdings, meint Beneke, hat Kant Recht, dass das Moralische nur *formal* (d. h. nach der Form der Gesinnung, des Willens u. s. w.) bestimmt werden kann. Aber wenn sich die Form nur an einem Gegenstande findet, so sind auch moralische Gesinnung und Wille wesentlich auf *gewisse Zwecke* gerichtet, durch welche sie erst zu bestimmten Gesinnungen und Willensbestimmungen werden. Die Ablösung von den Zwecken verschliesst der Moral alle Verbindung mit dem Leben und raubt ihr alle Principien für bestimmte Entscheidungen. Kants Sittenlehre ist rein formalistisch; aber sie ist durch den zweiten Fehler auch rein metaphysisch. Nach Kant kann die Erkenntnis des allgemein-gültigen, ausnahmslosen Moralgesetzes nicht aus der Erfahrung stammen; denn diese giebt weder Allgemeingültigkeit noch Notwendigkeit, sie kann höchstens eine Regel für bestimmte Fälle geben. Jene Erkenntnis kann daher nur durch reine Vernunft zu stande kommen, sie ist eine Erkenntnis a priori. Weil die Erfahrung keine Erkenntnisquelle für das Moralische ist, darum kann nach Kant auch Anthropologie oder Psychologie nie die Grundlage der Ethik sein. Letztere ist „Metaphysik der Sitten". Der menschliche Wille hat seine Gesetze deshalb ebenfalls nicht aus der Erfahrung, sondern aus der Vernunft. Diese Gesetze sind die Pflicht, der kategorische Imperativ: Du sollst! Indem der Wille sich aus sich selbst, unabhängig von äusserer Ursache, bestimmt, ist er frei. — Mit diesen Anschauungen Kants tritt nun Beneke in den ausgesprochensten Gegensatz. Er beschränkt Kants Verdienst allein darauf, dass derselbe den Sinn für das Moralische gehoben habe. Benekes Reform der Sittenlehre richtet sich auf zwei Punkte: 1. eine *innerlich-formale* Auffassung des Sittlichen zu begründen; 2. diese Begründung allein durch Erfahrung zu stande zu bringen. Ihm ist also die *„Psychologie als Naturwissenschaft" die Grundwissenschaft der Sittenlehre.*

Die Hauptfrage, welche die Ethik zu beantworten hat, lautet: Was soll ich thun? Es ist zuerst die Bedeutung dieser Frage zu erforschen. Jede Handlung können wir in Beziehung auf ihre *Gründe* und in Beziehung auf ihre *Folgen* betrachten.

Die Moralwissenschaft hat es allein mit der Betrachtung in ersterer Beziehung zu thun; sie hat also die Hauptfrage in Hinsicht auf die rechten Motive zu beantworten. *Diese Richtung auf das Innere unterscheidet die Ethik grundsätzlich von der Rechtsphilosophie.* Die letztere bestimmt die Handlungen in Bezug auf ihre Folgen; sie fragt nicht nach den inneren Faktoren, sondern nach den äusseren Produkten. Deshalb ist sie auch mit dem durch Furcht vermittelten Thun zufrieden. Die moralische Beurteilung dagegen geht weit über das Gebiet der einzelnen Handlungen hinaus. Sie begnügt sich selbst nicht damit, neben einer äusseren That die bewusste innere That abzuwägen, sondern sie richtet ihr Augenmerk auf die Gesinnung, auf die *bleibende* moralische Substanz der Seele. Die moralischen Vorschriften müssten deshalb nicht lauten: so sollst du handeln! sondern: so sollst du gesinnt sein! Indem es die Sittenlehre mit der Form und Richtung der Gesinnung zu thun hat, ist sie formalistisch; aber nicht auf die Form eines Gesetzes, einer Maxime kommt es an, sondern auf innerlich-formale Principien. Aus dieser Art von Formalismus folgt aber zugleich, dass die materialen Prinzipien nicht durchaus verbannt sein dürfen. Der Handelnde lässt sich stets leiten von der Rücksicht auf *Zwecke* oder *Erfolge.* Es fragt sich, ob diese letzteren sichere Kennzeichen des moralischen Wertes der Handlungen sind? Es besteht ein gewisser Parallelismus zwischen der Gesinnung und den Gegenständen der Handlungen. Aber zwischen beiden besteht kein unmittelbarer Zusammenhang; es können andere seelische Entwicklungen dazwischen treten, welche die eigentlich grundlegende Gesinnung für eine That völlig verdrängen und verdecken. So kann z. B. der höchste Zweck: die Förderung der Menschheit, lediglich aus Ehr- und Ruhmsucht verfolgt werden, während doch edle Gesinnung die Triebfeder dazu sein sollte. Es wäre also falsch, aus der Erhabenheit des Zweckes ohne weiteres auf die Erhabenheit der Gesinnung zu schliessen. Die Gesinnung kann als Geistiges nie an einem äusseren, sondern nur an einem geistigen Massstabe gemessen werden. Diesen Massstab muss die Sittenlehre bestimmen. Jene materialen Principien, die uns in den Zwecken oder Erfolgen gegeben sind, dürfen aber dafür nicht in so unmittelbarer, fast grob-sinnlicher Weise verwertet werden.

Auch Kant verwirft mit Recht alle von dem Erfolge oder von den Gegenständen des Wollens entlehnte Bestimmung des Sittlichen. Aber aus dem Mangel einer Psychologie, die ihm ein tieferes Eindringen in die Struktur des menschlichen Geistes gestattete, geriet er von seinem richtigen Gesichtspunkte aus in eine falsche Bahn mit seinen Untersuchungen. Ihm bleibt nichts weiter übrig als *die blosse Form einer allgemeinen Gesetzgebung, der kategorische Imperativ:* „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne!" Die *logische* Allgemeinheit einer Maxime kann aber niemals deren *moralische* Allgemeinheit begründen; beide sind völlig indifferent gegeneinander. Dies hat auch Kant selbst eingesehen.[1] Für die Moralität einer Handlung ist es keineswegs notwendig, dass ihre Maxime zu einem allgemeinen Gesetze tauglich sei. (Dies zeigen die Beispiele des kranken Freundes, der uns das Versprechen abnimmt, ihm über das Befinden seiner gefährlich kranken Gattin die reine Wahrheit zu sagen; und des Rasenden, der einen Menschen verfolgt und von uns über den Verbleib desselben Auskunft verlangt. In beiden Fällen ist *die Unwahrheit unsere moralische Pflicht,* da die Wahrheit unnützerweise ein Menschenleben als Opfer fordern würde.) Wodurch entscheidet aber Kant über die Sittlichkeit der Maximen? Durch Berücksichtigung des Erfolges der Handlung oder der materialen Principien; denn er verlangt in dem ersten der angeführten Beispiele, dass man sein Versprechen, die Wahrheit zu sagen, halten müsse, weil man sonst „das Versprechen und den Zweck, den man damit haben möge, selbst unmöglich mache!" So befindet sich Kant bei Begründung seiner Ethik in einem Widerspruche mit sich selbst.

Auch Adam Smith hat betont, dass die Untersuchungen über die Tugend mehr von der Betrachtung der Wirkungen abgelöst werden müssen. Der sittliche Wert einer Handlung kann nach seiner Meinung nur aus den hervorbringenden Ursachen beurteilt werden. Als entscheidendes Princip stellt er „die Sympathie des unparteiischen Zuschauers" auf. Dieses Princip ermangelt der wissenschaftlichen Bestimmtheit. Legt man aber den Nachdruck auf die Bestimmung „unparteiisch" oder „leiden-

[1]) Beneke, Sittenlehre I, S. 18.

schaftslos“, so mag für das gewöhnliche Leben in dem Urteile eines solchen Zuschauers ein ausreichender Massstab gegeben sein.

Aus diesen historisch-kritischen Betrachtungen ergiebt sich, dass man an der eigentlichen Aufgabe der Moralwissenschaft nur *äusserlich* herumgefühlt hat, anstatt dieselbe zu lösen. Die angedeutete Reform dieser Wissenschaft, die eine innerlich-formale Begründung durch Erfahrung erheischt, kann nur durch Analyse unseres Bewusstseins zustande gebracht werden. Nun setzt sich aber unsere Gesinnung aus bewussten und unbewussten seelischen Entwicklungen zusammen, ja die unbewussten machen den ungleich grösseren Teil derselben aus. Das Unbewusste ist die Hauptquelle für die Moralwissenschaft. [1]) Darin liegt jedoch keine Schwierigkeit; denn das Unbewusste kann erkannt werden. Dasselbe steht ja zwischen zwei bewussten Entwicklungen, nämlich derjenigen, aus welcher es geworden ist, und derjenigen, für welche es die Grundlage bildet. Diese beiden stehen in dem Verhältnis des Vorangegangenen und des Zukünftigen. Für die Moralwissenschaft ist besonders das Vorangegangene wichtig. Dasselbe ist bisher in der Wissenschaft nicht genug berücksichtigt worden. Die moralischen Vermögen des Menschen, Wohlwollen, Freundschaft, Selbstsucht und wie auch sonst ihr Name sei, sind sehr zusammengesetzt. Sie entstehen nicht durch einzelne Reaktionen im Menschen, sondern sind die Produkte sehr langer Reihen früherer Akte. Da alles Moralische etwas Gewordenes ist, so kann es nur durch eine tiefer eindringende Psychologie in seinen inneren Formen erkannt werden. Hiergegen könnte man einwenden, dass eine auf empirischer Psychologie ruhende Sittenlehre wohl den jeweiligen Standpunkt der moralischen Entwicklung in sich abspiegeln, sich aber niemals über die gemeine Wirklichkeit hinaus zur Aufstellung von Idealen erheben werde. Damit das letztere möglich sei, müsse die Ethik auf einem idealen Princip begründet sein. Auf diesen Einwand ist zu erwidern, dass das Idealisieren ein in der Menschenseele natürlich begründeter Process ist, dessen rechter Verlauf nur nach psychologischen Gesetzen geprüft und geregelt werden kann. Es kommt eben für die Ethik nur auf das *rich-*

---

[1]) Eine ähnliche Bedeutung wird dem Unbewussten für die gesamte Psychologie von Prof. Dr. Lipps beigelegt. S. dessen Vortrag im Bericht über den III. internationalen Kongress in München 1896.

tige Idealisieren, aber nicht auf das phantastische und überspannte an. Deshalb ist die psychologische Sittenlehre nicht nur eine rückwärts gewandte Wissenschaft, sondern sie ist auch imstande, für die Entwicklung der Moral neue Impulse zu geben. Alle Hypothesen von *angeborenen* moralischen Anlagen, vom *angeborenen* Gewissen u. s. w. sind angesichts der erweiterten Erfahrungen des heutigen Geschlechts zu *verwerfen*.

Nachdem Beneke noch die Stellung der Ethik zu andern philosophischen Wissenszweigen, zur Metaphysik, Logik, Aesthetik u. s. w. charakterisiert hat, geht er an die Konstruktion seines eigenen Systems dieser Wissenschaft. Der erste Hauptteil der „allgemeinen Sittenlehre" beschäftigt sich mit der analytischen Nachweisung der Elemente des moralischen Bewusstseins. — *Das Moralische ist praktischen Ursprungs.* Aus der Betrachtung desselben ergeben sich für die Beurteilung seiner Entwicklung vier Momente:

I. Die *moralischen* Interessen und Anforderungen und *die auf Güter und Uebel sich beziehenden* gehen aus einer Grundwurzel hervor, die letzteren sind das Elementarische für die ersteren. Die gemeinsame Grundwurzel ist der Begriff des Wertes. Es besteht also kein von Natur begründeter Gegensatz zwischen dem, was unser Glück befördert oder dem Allgemein-Nützlichen und dem Moralischen. Ueber das Nützliche oder Schädliche einer Handlung entscheiden wir nach den Steigerungen oder Herabstimmungen, welche dieselbe hervorbringt. Die Moralität einer Handlung beurteilen wir nach der sie begründenden Gesinnung. Bei dieser kommt es darauf an, wie in der Seele eines bestimmten Menschen gewisse Steigerungen oder Herabstimmungen bewertet werden. *Die Zwecke, die in den Motiven einer Handlung gegeben sind, bilden also den für die sittliche Beurteilung geforderten Massstab.* In diesen Zwecken „fallen Form und Materie des Wollens durchaus aufeinander." Wer, der tiefsten Grundlage seines Wollens nach, überall das *Beste* erstrebte, würde auch stets mit dem Sittengesetze in Einklang sein. Die formalen und materialen Principien für die Beurteilung einer Handlung sind unter diesem Gesichtspunkte einstimmig.

II. Die *Allgemein-Gleichheit* oder *Allgemeingültigkeit* der Moralgesetze lässt sich aus den menschlichen Interessen für die Güter und Uebel ableiten. Wir dürfen aber hier unter der All-

gsmeinheit nichts anderes verstehen als das Gleich-Gebildetwerden der moralischen Wertschätzung in allen Menschen. Die ursprünglichen, von der Natur gegebenen Grundlagen für die moralische Ausbildung sind bei allen Menschen gleich. Diese Grundlagen sind die inneren und äusseren Faktoren für die Steigerungen und Herabstimmungen. Hierdurch ist die *subjektive* Schätzung der Werte bestimmt. Es gibt aber auch eine *objektive* Schätzung derselben, welche dadurch zu stande kommt, dass wir Steigerungen und Herabstimmungen, die die Dinge in der Mehrzahl anderer Menschen hervorbringen, in uns nachbilden. Wir schätzen das höher, was die Gesamtheit der Menschen höher schätzt. Deshalb giebt es eine allgemein-gültige moralische Norm. Dieselbe ist aber im Menschen nicht präformiert, sondern in der dargelegten Weise nur prädeterminiert. Schon dem unwissenschaftlichen Bewusstsein kündigt sich das moralische Gesetz als ein für alle Menschen in gleicher Art gültiges an, und hierin beruht ein grosser Teil seiner Verbindlichkeit und Hoheit. Mit der Allgemeinheit hängt das dritte Moment eng zusammen.

III. Das Sittliche ist ein *Produkt* der menschlichen Natur; aber es ist nicht fertig derselben angeboren.

IV. Die absolute Notwendigkeit, mit welcher das Sittengesetz Gehorsam fordert, ist in und an der Abstufung der Güter und Uebel gegeben. Der *relative* Wert, der den Gütern und Uebeln zukommt, steht nicht im Widerspruch mit der *absoluten* Notwendigkeit des Moralgesetzes. — Eine weitere psychologische Analyse hat die Richtigkeit der aufgeführten vier Momente darzuthun.

Güter und Uebel entstehen für den Menschen aus den Steigerungen und Herabstimmungen, welche die Dinge der Erscheinungswelt in ihm hervorrufen. Steigerungen wie Herabstimmungen sind in erster Reihe von den fünf Reizungsverhältnissen abhängig. Empfangen wir einen Reiz in dem zweiten oder dritten Verhältnisse, so fühlen wir uns gesteigert. Die übrigen drei Verhältnisse bewirken Herabstimmungen. Der gleiche Reiz kann zu analogen Vermögen verschiedener Menschen in verschiedenen Verhältnissen stehen, da sich die Menschen durch die *Qualität ihrer Urvermögen* unterscheiden. Durch einmalige Reizeinwirkung entsteht eine einfache Spur, die erst infolge *vielfacher Verstärkung* zu einem deutlichen Bewusstsein ge-

langen kann. Für das Zustandekommen klarer Wertschätzungen ist aber erforderlich, dass die Steigerungen und Herabstimmungen eine gewisse Zeit *andauern* und dass beide *rein* ausgebildet werden, d. h. es darf neben einer Steigerung keine Herabstimmung (und umgekehrt) bestehen! Berücksichtigt man alle diese Umstände, so ergiebt sich, dass sich alle Abstufungsverhältnisse der Güter und Uebel auf *fünf praktische Kategorien* zurückführen lassen:

„I. Die Beschaffenheit der Urvermögen.

II. Die Ausbildung der einzelnen Urvermögen durch die Eindrücke.

III. Der Grad der Vielfachheit der in dieser Art gebildeten elementarischen Produkte.

IV. Die Dauer dieser Bildungen.

V. Die Reinheit dieser Bildungen.“

Auf Grund dieser Momente lässt sich mit Recht behaupten, dass das Sittliche keineswegs der menschlichen Natur fremdartig ist oder wohl gar mit ihr in einem Gegensatze steht. Vielmehr fallen Sittliches und Natürliches durchaus miteinander zusammen. *Das Sittengesetz ist die reine und fehlerlose Hervorbildung der tiefsten Grundverhältnisse der menschlichen Natur.* Hieraus ergiebt sich die Allgemeinheit der moralischen Norm. Die Ausbildung dieser Norm kann jedoch gestört werden. Daraus folgt, dass sich das Sittengesetz wohl als notwendig ankündigt, selbst durch alle falschen Ausbildungen hindurch; dass aber diese Notwendigkeit nicht eine solche ist, welche unbedingt die geforderte Handlung erzwingt. Jene *absolute* Notwendigkeit des Moralgesetzes ist also nur eine formale.

Von besonderer Wichtigkeit für die Theorie des Moralischen ist die Betrachtung der Neigungen. Aus der Thatsache, dass die einzelnen Menschen sich sehr durch ihre Neigungen von einander unterscheiden, hat man geschlossen, dass die allmähliche natürliche Herausbildung einer allgemein-gültigen moralischen Norm ein Unding sei. Dieser Schluss wäre richtig, wenn es angeborne Neigungen gäbe. Aber so wenig es ein angebornes Sittengesetz giebt, so wenig sind auch die verschiedenartigen Neigungen angeboren. Alles, was wir als Neigung, Hang oder Leidenschaft bezeichnen, ist Entwicklungsprodukt, das ebenso entsteht, wie die Produkte der intellektuellen Geisteswelt. Na-

türlich kann nicht geleugnet werden, dass in der Beschaffenheit der Vermögenssysteme des Menschen eine Prädisposition für die Ausbildung *bestimmter* Neigungen gegeben sein kann. Durch planmässige Einwirkung lässt sich aber die Herausbildung verderblicher Neigungen, selbst bei vorherrschender Naturanlage dazu, verhüten. *Die Neigungen sind Aggregate von Schätzungs- und Begehrungsangelegtheiten.* Für das Entstehen einer Neigung ist es notwendig, dass von dem, worauf die Neigung sich bezieht, Schätzungsspuren in der Seele gebildet sind. Diese Schätzungsspuren müssen sich den Urvermögen anschliessen, deren Streben auf das Objekt der Neigung geht. Dieses Grundverhältnis lässt sich bei jeder Art von Neigungen nachweisen. Alle Neigungen kann man in zwei grosse Klassen einteilen: in *unmittelbare* Neigungen und in *Mittelneigungen*. Die unmittelbaren Neigungen beziehen sich auf ein Objekt als solches. Bei den Mittelneigungen (z. B. der Neigung zum Gelde) wird ein Objekt geschätzt und begehrt, das an sich für uns gleichgültig ist, das aber dazu dient, uns Dinge zu schaffen, die erfahrungsmässig Steigerungen in uns hervorrufen. Der Theorie der Neigungen hat Beneke stets eine grosse Aufmerksamkeit gewidmet. Deshalb enthält auch seine Sittenlehre eine ausführliche Behandlung und genaue Klassifikation aller Erscheinungen, die unter den Gesamtbegriff der Neigungen fallen.

Im ersten Hauptteile der allgemeinen Sittenlehre behandelt Beneke nach der allgemeinen Analysis noch die Formen des Moralisch-Abweichenden, sowie die Nebenverhältnisse und Nebenformen des Moralischen. Obwohl die menschliche Natur eine moralische und die sittliche Norm nichts anderes als die innerste natürliche Norm ist, kommen doch Abweichungen von dieser Norm vor. Eine genaue Betrachtung solcher Abweichungen ergiebt, dass die allgemein-gleiche Schätzung der Werte immer das Grundverhältnis bleibt. Auch die Nebenformen des Moralischen, die in besonderen räumlichen und zeitlichen Verhältnissen, in gewissen Eigentumsverhältnissen, in verschiedener Ausdehnung der Personenvorstellungen u. s. w. begründet sind, alterieren die dargestellte Ansicht von der Entwicklung und Gültigkeit der moralischen Norm nicht.

Bisher sind hier die Behauptungen verschiedener Moralsysteme über die *Erkenntnisquellen des Moralischen* nicht

näher untersucht worden. Wohl aber hat sich die Annahme fertig angeborener, umfassender moralischer Vermögen als unrichtig herausgestellt. Nun ist die Frage: Wie giebt sich uns das Sittliche in seinem Gegensatze zum Unsittlichen kund? Zunächst in einem Gefühle! Beide, das Sittliche und das Unsittliche, stellen zwei verschiedene Gruppen von Wertschätzungen und Strebungen dar, die aber in Hinsicht des Gegenständlichen, worauf sie sich beziehen, übereinstimmen. Dadurch sind sie besonders geeignet, sich gegeneinander zu messen. Das Sichgegeneinandermessen ist aber *die Form des Gefühls, die ist also unstreitig die erste oder ursprüngliche Offenbarungsform für das Moralische.* Wiederholt sich nun ein solches Gefühl häufiger, so sammeln sich von der Auffassung desselben Spuren an. Dadurch wird das, was früher nur Gefühl war, zur Wahrnehmung und Vorstellung. Die Vorstellungen des Sittlichen machen den *moralischen Sinn* aus, der zum *moralischen Verstande* wird, wenn diese Vorstellungen Abstraktionsprocessen unterliegen, aus denen moralische Begriffe hervorgehen. Der moralische Verstand ist zugleich *moralische* oder *praktische Urteilskraft;* denn die moralischen Begriffe bilden für besondere moralische Verhältnisse die Prädikate, sie ermöglichen uns die Beurteilung dieser Verhältnisse. Was man als *moralische* oder *praktische* Vernunft bezeichnet hat, ist nur eine vollkommenere Ausbildung des moralischen Verstandes oder der moralischen Urteilskräfte. Moralischer Sinn, moralischer Verstand und moralische Vernunft sind aber keineswegs ursprünglich fertig gegebene Vermögen. Sie existieren nicht vor jenen Gefühlsentwicklungen, sondern bilden sich erst als deren Produkt.

Im zweiten Hauptteile der allgemeinen Sittenlehre konstruiert Beneke aus den analytisch gewonnenen Grundelementen synthetisch die zusammengesetzten moralischen Bildungsformen und Verhältnisse. Die bedeutendsten unter diesen sind: die Tugend, die Pflicht, das Gewissen, die Zurechnung und die Freiheit.

Die *Tugend* ist die mit der moralischen Norm einstimmige Ausbildung des inneren Seelenseins. Sie ist etwas *rein Innerliches,* also *gewöhnlich Unbewusstes,* eine bleibende Beschaffenheit des Seelenseins. Sie ist charakterisiert durch die besondere Stärke und Ausdehnung der Schätzungen und Strebungen, die

sich auf die höchsten Werte beziehen. *Der Höhepunkt der moralischen Bildung ist der Eifer für die intellektuelle und moralische Vervollkommnung des Menschengeschlechtes.* Die einzelnen Tugenden sind häufig als angeboren gesetzt worden, sie sind aber nichts anderes als Entwicklungsprodukte. Das gewöhnliche Bewusstsein ist nur imstande, ihr Vorhandensein, nicht aber ihre Entstehung aufzufassen. Da nun die Wissenschaft häufig von dem Inhalte des gewöhnlichen Bewusstseins ausgegangen ist, so hat sie die abstrakten Tugendbegriffe versubstantiiert. Allerdings sind die Tugenden vor ihrer Klassifikation entstanden; das schöne Wort ist völlig berechtigt: „keine, die nicht da war, ehe sie Namen hatte und Vorschrift."

Das Verhältnis der *Pflicht* gehört nicht dem unbewussten Seelensein an, sondern bildet sich unmittelbar *im Bewusstsein* aus. Es bezieht sich auf ein *Objektives.* Die Pflicht ist die Vorstellung des Sittlich-Normalen in ihrem Gegenstreben gegen ein Sittlich-Abweichendes in objektiver Beziehung aufgefasst. Die Pflichtenlehre und der Eudämonismus stehen in keinem Gegensatze zu einander; die richtige Wertschätzung aller Güter und Uebel ist vielmehr das Elementarische der Pflicht, wie wir das bei dem Verhältnis zwischen dem Nützlichen und dem Moralischen ausgeführt haben.

Das Grundverhältnis der Pflichtanforderung von der subjektiven Seite angesehen ergiebt das Grundverhältnis des *Gewissens.* Das Gegeneinanderstreben der Vorstellungsgruppen des Sittlich-Normalen und des Sittlich-Abweichenden wird von uns *ohne Rücksicht auf das Objektive* aufgefasst. Das Gewissen ist weder angeboren noch präformiert. Es bildet sich in allen Menschen ihrer Natur nach mit Notwendigkeit aus; daraus folgt aber nicht, dass es sich bei *jedem* Menschen für *alle* Lebensverhältnisse ausbilden müsse. Das Nichtvorhandensein des Gewissens in irgend einer Beziehung kann darin begründet sein, dass entweder das Sittlich-Normale oder das Sittlich-Abweichende fehlt. Im ersteren Falle liegt sittliche Rohheit, im zweiten ein höherer Grad sittlicher Vollkommenheit vor. Der Mensch hat nicht *ein,* sondern viele Gewissen, je nach seinen inneren Angelegtheiten.

Die Theorie der *Zurechnung* und *Freiheit* ist stets von allen ernst und strenger Gesinnten als das „Kreuz und die Marter-

bank“ der Moralwissenschaft angesehen worden. Die hier vorliegenden Probleme haben es zu thun mit *den Verhältnissen zwischen den inneren moralischen Ursachen (Motiven) und den Handlungen.* Die Beziehung der Handlungen auf die Motive ergiebt das Grundverhältnis der Zurechnung, die umgekehrte Beziehung das Grundverhältnis der Freiheit. Es handelt sich also in jedem Falle um die *Kausalverhältnisse der Handlungen.* „Zurechnung“ und „Freiheit“ sind Begriffe für ein und dasselbe Verhältnis, das nur von entgegengesetzten Seiten zu betrachten ist. Einem Menschen eine Handlung zurechnen, heisst, sie moralisch zu ihm rechnen, *von ihm in Beziehung auf seine Gesinnung und seinen Willen ableiten.* Deshalb können Handlungen, die durch einen mechanischen oder psychischen Zwang, durch einen physiologisch-abnormen Zustand oder eine Seelenkrankheit gewirkt sind, nicht zugerechnet werden. Freiheit ist Unabhängigkeit. Die freien Handlungen sind in Hinsicht ihrer moralischen Beschaffenheit in doppelter Art unabhängig: 1. von aller äusseren Kausalität, 2. von aller inneren Kausalität, die nicht der Wille oder die Gesinnung oder überhaupt eine moralische Angelegtheit ist. Diese Kausalitäten sind durchaus zu negieren. Die freie Handlung ist in moralischer Beziehung vollständig durch den Willen gewirkt, sie steht in strengem Kausalverhältnisse zu ihm. Handeln ist entwickelteres Sein des Menschen; dieser kann nicht anders handeln, als er ist. Die Kausalität zwischen Wille und Handeln ist lückenlos. Glauben wir Lücken zu bemerken, so ist das die Folge unserer mangelhaften Erkenntnis der geistigen Natur anderer Menschen oder unserer selbst. *Der Wille wirkt gerade dadurch frei, dass er mit Notwendigkeit wirkt, dass die Handlung ein treues Abbild der moraliscken Individualität des Willens ist. Hierin ist die Zurechnung begründet.* Der menschliche Wille in seiner moralischen Individualität, wie er durch die Bildungsverhältnisse des früheren Lebens begründet worden ist, bildet ein Glied in der göttlichen Weltregierung. Zwischen dieser und dem angegebenen Kausalzusammenhange besteht kein Widerspruch.

Es fragt sich nun: können Freiheit und Zurechnung auch *auf die Bildungsverhältnisse* des Willens oder der Gesinnung *ausgedehnt* werden? Kant und die sich im anschliessenden Verfechter der Lehre von der intelligiblen Freiheit bejahten diese

Frage. Die Bejahung hat jedoch nur sehr bedingte Richtigkeit. Allerdings können z. B. die Trunksucht und Faulheit, der Betrug und Diebstahl in Genusssucht, Rachsucht und Bosheit in Eitelkeit und Ehrgeiz begründet sein. Wir müssen also dem Trunksüchtigen, dem Betrüger, dem Diebe und Bösewicht die charakteristischen Eigenschaften häufig auch *in Hinsicht ihres Entstehens zurechnen*. Während aber nach der grundlegenden Definition der Zurechnung das Zugerechnete und dasjenige, dem wir es zurechnen, einander vollkommen entsprechen, trifft das im letzteren Falle nicht zu. Die aus selbstverschuldeter Trunksucht, Neigung zu Betrügereien u. s. w. hervorgehenden Handlungen können nicht diesen Eigenschaften, sondern müssen den sie begründenden, also der Faulheit, der Genusssucht u. s. w, zugerechnet werden. Die Zurechnung geht hier auf ein von dem Zugerechneten *qualitativ* Verschiedenes. Zwischen beiden besteht aber auch eine *quantitive* Verschiedenheit. Denn dasjenige, dem die Handlung zugerechnet wird, ist eine höchst veränderliche Grösse; Faulheit, Genusssucht, Ehrgeiz u. s. w. können eben an zwei verschiedenen Zeitpunkten des früheren Lebens eine sehr ungleiche Stärke besessen haben. Gehen wir in der Betrachtung der menschlichen Entwicklung immer weiter bis zum Lebensanfange znrück, so kommen wir auf den Nullpunkt der inneren Kausalität und damit der Zurechnung. Der Mensch hat ja ursprünglich gar keine Neigungen, sondern ist moralisch indifferent. Folglich ist kein Subjekt da, dem wir etwas zurechnen können.

Die Handlungen sind in moralischer Hinsicht alleiniges Produkt des Willens oder der Gesinnung des Menschen. Wie die letzteren geworden sind, berührt die Zurechnung nicht weiter. „Wir verachten denjenigen, welcher sinnlichen Begierden hingegeben ist, verabscheuen den versteckten Bösewicht, indem wir sie vorstellen, *wie sie jetzt sind,* und *nur so weit geht auch die Zurechnung* der Handlungen; wir *bemitleiden* eben dieselben, indem wir uns vergegenwärtigen, *wie sie so geworden sind,* und *was sie hätten werden können.* Zwischen diesen beiden Verhältnissen ist kein Widerspruch irgend einer Art."

In seinen weiteren Darlegungen polemisiert Beneke in geradezu klassischer Weise gegen Kants Lehre von der intelligiblen Freiheit. Die sich auf Willen und Gesinnung erstreckende Freiheit wird in einen einzigen freien Akt verlegt, durch welchen

dann das ganze folgende sittliche Leben gleichmässig bestimmt gedacht wird. Kant verlegt nun diesen Akt in das intelligible Subjekt. Dadurch wird die Freiheit der Erkennbarkeit entzogen, sie bleibt als Noumenon nur denkbar. In der Zeit ist sie jedoch undenkbar. Der einzige Akt, auf den sich Kant beruft, soll also unzeitlich sein, trotzdem soll er aber ein „Akt", d. h. ein zeitlich Erfolgendes sein, von dem die darauf folgende Zeit bestimmt wird! Ein grösserer Widerspruch ist nicht denkbar. Die Freiheit soll allen Kausalverhältnissen entzogen sein, die Kategorien sowenig als die reinen Anschauungsformen finden auf sie Anwendung; trotzdem soll sie *Ursache* oder „das Vermögen einer von äusseren Ursachen unabhängigen Wirksamkeit einer unbedingten Kausalität sein." [1]) Auch hierin liegt der klarste Widerspruch. Indem Kant die Erkennbarkeit der Freiheit leugnet, entzieht er sie unserem eigentlichsten Interesse. Ja, unser Leben wird einer unbedingten, unnahbaren Ursache gegenüber zu einem bedeutungslosen Spiel. Alle Bemühungen um sittliche Vervollkommnung erscheinen vergeblich und nichtig. Was der Mensch ist und thut, erscheint als ein zweck- und nutzloses Abspiegeln der auf dem Grunde der Seele unveränderlich eingeprägten Bilder.

Schliesslich spricht Beneke im fünften Abschnitt des konstruktiven Teils von den Grundformen für die allgemeine moralische Kunstlehre. Hier werden die Motive der Handlungen selbst wieder als Wirkungen oder Produkte betrachtet und auf ihre Ursachen zurückgeführt. Der Zweck dieser Untersuchungen besteht darin, Vorschriften zu gewinnen, nach denen die sittliche Norm rein und unverfälscht herausgebildet und die Entstehung des Sittlich-Abweichenden verhütet werden kann.

Der zweite Band der praktischen Philosophie behandelt die „specielle Sittenlehre." Die menschlichen Neigungen werden hier einer eingehenden moralischen Würdigung in objektiver und subjektiver Beziehung unterzogen. Dabei werden die einzelnen Tugenden und Laster betrachtet und zugleich Fingerzeige zur Beförderung der ersteren und zur Verhütung der letzteren gegeben. Auf den interessanten Inhalt kann hier nicht weiter eingegangen werden. Das für Gesetzgebung und Erziehung sehr wichtige Resultat, zu dem Beneke gelangt, ist dies: „*Eine*

---

[1]) Kuno Fischer, Gesch. d. n. Philos., 2. Aufl., Bd. 4, S. 123.

durchgreifende Sicherheit für die moralische Bildung kann nur gewonnen werden vermöge einer Gemeinschaft, welche in allen ihren Gliedern einen moralisch hohen und reinen Geist atmet, diesen von der frühesten Kindheit an auf die heranwachsende Generation überträgt und durch wiederholte Uebertragung kräftigt."

Von der Rechtsphilosophie hat Beneke im dritten Bande der praktischen Philosophie nur die allgemeine Grundlegung gegeben. Dieser Band wurde gleich nach der Herausgabe des Benthamschen Werkes begonnen und in einer Form, die von seiner jetzigen etwas verschieden war, fast zu Ende geführt. Von Zeit zu Zeit nahm der Verfasser seine Ausarbeitung wieder vor und gestaltete dieselbe teilweise um. Die Rechtsphilosophie hat es, allgemein ausgesprochen, mit den äusseren Folgen der Handlung zu thun. Während also die Sittenlehre nach den Motiven fragt, fällt der Rechtsphilosophie die Aufgabe zu, die angemessene Einrichtung der menschlichen Verhältnisse, die richtige Verteilung der materiellen Güter und die richtigen Verbindungen unter den Menschen festzustellen. Beide Wissenschaften greifen aber stetig ineinander über. Die gemeinsame Grundwurzel des Moralischen und des Nützlichen ist ihre gemeinschaftliche Basis. Die Rechtspilosophie geht auch von der allgemein-gültigen Abstufung der Werte aus; aber sie betrachtet dieselbe im Hinblick auf die äusseren Lebensverhältnisse und entscheidet, *was recht ist.* Die tiefste Grundlage der Beurteilung ist daher auch hier eine durchaus innerliche.

Die Aufgabe der *allgemeinen* Rechtsphilosophie ist die Zergliederung und Konstruktion des allgemein-menschlichen Rechtsbewusstseins. Dieses Rechtsbewusstsein ist ein unendlich zusammengesetztes Produkt des menschlichen Geistes. Es ist auf der Grundlage der Uranlagen desselben und nach seinen Entwicklungsgesetzen entstanden. Alle Theorien von einem angeborenen Rechtsbewusstsein, einer angeborenen Idee des Rechts u. s. w. sind zu verwerfen. Die Principien der Rechtsbeurteilung sind in der noch unausgebildeten Seele nur prädeterminiert, nicht präformiert. Die Rechtsphilosophie ist angewandte Psychologie. Sie hat zunächst das Rechtsbewusstsein zu analysieren und die elementarischen Rechtsnormen nachzuweisen, sodann

hat sie die gefundenen Grundelemente des Rechts auf die zusammengesetzten Verhältnisse anzuwenden.

Sittlichkeit und Recht liegen bei der Anwendung auf das Leben weiter auseinander, als es auf den ersten Blick scheinen könnte. Das Recht erlaubt manches, was den Geboten der Sittlichkeit zuwider ist. Das sittliche Urteil bleibt ideal, die rechtliche Beurteilung dagegen verlangt im Aeusseren verwirklicht zu werden. Die erste hervorstehende Eigentümlichkeit des Rechts ist die, dass die Rechtspflichten *Zwangspflichten* sind. Das *Motiv* zum Zwange ist die Strebungskraft der menschlichen Interessen. Das *Recht* zum Zwange ergiebt sich daraus, dass die Interessen, an der allgemein-gültigen Norm gemessen, richtige und also rechtliche sind. Das im Staate auszuführende Recht muss im Voraus in einer allgemeinen Regel und nach allgemein erkennbaren Merkmalen festgestellt sein. Diese Forderung, die innerhalb des Bereichs der menschlichen Erkenntnisfähigkeit verwirklicht werden muss, stellt die zweite Haupteigentümlichkeit des Rechts dar. — Das Recht bleibt sich ewig gleich in Hinsicht der Form der Abwägung; es ist ein Individuell-Mannigfaltiges und Wechselndes in Hinsicht des Inhaltes, der in dieser Form zur Abwägung gebracht wird. Denn die Faktoren für die Grundnorm der Abwägung bleiben dieselben, aber verschiedene Lebensverhältnisse, verschiedene Zonen und Zeiten bedingen eine verschiedene Ausbildung der Interessen. Die Materie des Rechts ist also im steten Flusse der Entwicklung begriffen.

Bei der Anwendung der allgemeinen Grundlegung auf die zusammengesetzteren Verhältnisse des Rechts kommt Beneke zu folgenden bemerkenswerten Resultaten: Der Staat lässt sich nicht als durch einen Vertrag entstanden ansehen. Denn die elementarische Grundlage des Staates ist die Familie. In diese aber wie in die Staatsgemeinschaft wird der Mensch hineingeboren. Hier ist für die Befriedigung seiner Bedürfnisse gesorgt. Dadurch bilden sich ein vertrauensvolles Anschliessen und sicher genährte Erwartungen aus. Dafür wächst der Mensch in gewisse Anforderungen und Verpflichtungen hinein, ohne dass er hierzu seine Zustimmung giebt und ohne dass eine solche von ihm verlangt wird. So entsteht der Organismus eines Staates. Die Individuen sind Teile desselben, die sich aus ihm heraus bilden. Die Menschen sind von Natur nicht gleich. Zwischen ihnen

besteht eine *innere* (in den Anlagen begründete) und eine *äussere* (aus den Familien- und Eigentumsverhältnissen hervorgehende) *Ungleichheit*. Dadurch wird für die Gesamtheit ein Regent oder Herrscher notwendig. Die Regierungsverhältnisse eines Volkes sind also im allgemeinen nur der Reflex der inneren und äusseren Ungleichheiten zwischen den Individuen Deshalb ist auch auf die Frage, welche Staatsform oder Verfassung die beste sei, keine allgemeine Antwort möglich. — Die wahre innere Freiheit des Menschen besteht darin, dass das Höhere in sittlicher und intellektueller Hinsicht in ihm frei sei. Darum können nicht *alle* Willen in gleichem Masse frei, sondern *der bessere muss freier sein*. Mit der wahren Idee des Rechts und mit der wahren Freiheit steht nichts in stärkerem Gegensatze als die sogenannten Urversammlungen. „Der *schlechte* Wille wird dadurch nicht besser, dass er der Wille der Mehrzahl ist; und er wird dadurch *nicht gut*, dass er der Wille *aller* ist.“ Das Recht des Volkes wird hierbei häufig mit seiner Macht verwechselt. [1])

Das philosophische Kriminalrecht hat dieselben Interessen abzuwägen wie das Privatrecht und die Politik. Nur ist die Abwägung bei der kriminalrechtlichen Beurteilung von zusammengesetzterer Art. Durch das Verbrechen tritt ein Uebel wirklich ein, welches von seiten des Rechts eine Gegenhandlung (Reaktion) bedingt. Das durch ein Verbrechen gewirkte Uebel soll durch das Recht wieder aufgehoben werden. Der Verbrecher soll gestraft werden. Vier Principien sind für die Begründung der Strafen geltend zu machen: die Principien der *Wiedervergeltung,* der *Abschreckung,* der *Erstattung* und *Entschädigung* und der *Besserung des Verbrechers.* Alle vier Principien müssen in gleicher Weise berücksichtigt werden. — Diesem letzteren Gedanken giebt der Philosoph eine umfassende und lehrreiche Ausführung, indem er zugleich gegen die einseitigen Strafrechtstheorien polemisiert.

Beneke berührt in seiner Rechtsphilosophie auch sein Verhältnis zu Bentham, weil man ihn direkt als einen Benthamisten

---

[1]) Die Erfahrung hat Beneke Recht gegeben. Bei Volksabstimmungen in der Schweiz hat sich fast stets gezeigt, dass die Entscheidung im rückschrittlichen, der Kultur nicht entsprechenden Sinne ausgefallen ist. Eine Gruppe ungleicher Individuen kann sich nur auf dem Standpunkte der am niedrigsten Stehenden zusammenfinden. Dr. Georg Simmel in seiner Vorlesung über sociale Psychologie, Kollegienheft.

bezeichnet hatte. Er charakterisiert den Unterschied zwischen jenem und sich folgermassen: Er stimmt zwar mit Benthams Begründung der praktischen Philosophie überein, indem er das Verhältnis der Menschen zu den Gütern und Uebeln betont; aber Bentham hat für die Abwägung dieser letztern keine innere Norm geltend zu machen, ja er leugnet geradezu die Existenz einer solchen. Trotzdem legt Bentham seinen Auseinandersetzungen eine innere Norm zu Grunde. Nur durch diese Unterschiebung ist es ihm möglich geworden, die äussere Seite des Rechts richtig darzustellen. Die in der *wissenschaftlichen Theorie* Benthams befindliche Lücke hatte Beneke schon durch seine Anmerkungen zu jenem Werke auszufüllen unternommen.

* * *

Eine kritische Würdigung der praktischen Philosophie Benekes würde ebenso, wie die seiner theoretischen Philosophie, eine umfangreiche Darlegung erfordern. Wir müssen uns daher begnügen, hier einige kritische Hinweise folgen zu lassen. Es kann sich natürlich nur um Einwände handeln, die sich gegen die Grundlegung richten, aber nicht vom Standpunkte einer anderen, historisch bestimmten Ansicht ausgehen. Unsere Einwände sind nur solche, die jedes wissenschaftliche Denken als berechtigt anerkennen muss. — Zunächst noch einige historische Notizen. Benekes Sitten- und Rechtslehre sind rein philosophische Wissenschaften; ihnen fehlt die historische Begründung. Dieser Eigenheit war sich Beneke voll bewusst; er betrachtete sie als einen Vorzug. Hätte er eine Sittenlehre auf dem Grunde der historischen Entwicklung geben wollen, so hätte er in eine umständliche Erörterung nicht nur des Urzustandes der Menschheit, sondern auch der religiösen Dogmen eintreten müssen. Dafür war sein Zeitalter empfänglich; er selbst aber glaubte, seine Kraft nur in den Dienst rein philosophischer Forschung stellen zu sollen. Er hoffte, dass die Klärung des menschlichen Verhältnisses zu den Dogmen nebenbei geschehen werde; denn er schrieb: „Dringen meine Ansichten durch, so wird die Kollision mit den theologischen, und namentlich mit den herrschenden theologischen, nicht ausbleiben. Die Dogmen werden ihrer unwesentlichen und entstellenden Hüllen entkleidet, die Aussprüche des wahren moralischen Bewusstseins, welche der Hauptsache

nach mit denen der biblischen Schriften übereinkommen, in ein helleres Licht gestellt und reiner hervorgehoben werden.“ [1]) Durch Beneke gewinnt, wie Jodl bemerkt, die deutsche Philosophie und namentlich die Ethik, erst wieder Fühlung mit den eudämonistischen und utilitaristischen Theorien der Engländer. Beneke verweist in seiner praktischen Philosophie auf Bentham, Hobbes, Locke, Smith, Stewart, Mackintosh und andere. Jodl bezeichnet Beneke als Eudämonisten und man kann ihm darin nur beistimmen. Beneke leitet den Massstab der moralischen und rechtlichen Beurteilung aus Steigerungen und Herabstimmungen ab. Nur erstere werden von dem Menschen seiner Natur nach erstrebt; ihre Summe ist das Menschenglück. Moral und Recht haben keinen andern Zweck, als dieses Glück oder vielmehr Glücksgefühl zu begründen und zu erhalten. Benthams Begriff und Bestimmung des Nutzens sind mehr äusserlich, daher rechnet man ihn unter die Utilitaristen. Zwischen Eudämonismus und Utilitarismus kann jedoch keine scharfe Grenzlinie gezogen werden; beide sind im Grunde einunddasselbe, nur von verschiedenen Seiten angesehen.

Jodl nennt Benekes Sittenlehre „eine auf Wertgefühlen ruhende Ethik.“ Das ist richtig, wenn man die Gesamtheit der fertigen moralischen Vorschriften in Betracht zieht. Indessen nehmen die Wert*gefühle* erst die zweite Stufe in Benekes ethischer Grundlegung ein; die erste Stufe bilden die elementarischen Empfindungen, die sich als Steigerung oder Herabstimmung kundgeben; dies sind, um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen, die Gefühlstöne der Empfindungen. So klar Beneke sonst auch das Gefühl vom Gefühlston der Empfindung unterscheidet, so hat er doch in dem Abschnitte über die Erkenntnisquellen des Moralischen diese Unterscheidung nicht deutlich genug hervorgehoben.

Die moralische Norm ist von Beneke rein psychologisch und abstrakt konstruiert worden. Da ihre Ableitung bis auf einen ursprünglichen Kindheitszustand zurückgeht, der sich der wissenschaftlichen Beobachtung entzieht und nur durch Annäherung rückgängig konstruiert werden kann, so kann der moralischen Norm von diesem Gesichtspunkte aus nur hypothetische Bedeutung beigelegt werden. Jodl vermisst bei Beneke den Hinweis

[1]) Brief an Dressler vom 20. 6. 41.

auf die allmähliche Entwicklung und Herausarbeitung des Wertmasses durch den geschichtlichen Prozess. Dieser Mangel ist allerdings, wenn auch nicht durchgehends, vorhanden. Denn weil verschiedene Lebensverhältnisse, verschiedene Umstände und Zeiten in materialer Hinsicht von Beneke gewürdigt werden, ist eine geschichtliche Beziehung gegeben. Eine Ethik auf der Grundlage historischer Betrachtung würde neue Hypothesen nötig machen, da wir keine Entwicklungsgeschichte der Sitten konstruieren können, die lückenlos wäre. — Wir möchten einen uns wichtiger scheinenden Einwand erheben: Die sittliche Norm, *formal* angesehen, mag für alle Zeiten und Völker die gleiche Begründung aus den allgemein-gleichen Faktoren erhalten, wenigstens hat diese Hypothese sehr grosse Wahrscheinlichkeit für sich. Ist es aber, *material* betrachtet, in jedem Augenblicke der Menschheitsentwicklung möglich, zu sagen, *was* moralische Norm überhaupt oder auch nur, was moralische Norm in einem bestimmten Falle sei? Giebt es, trotz jener allgemein-gleichen formalen Begründung, eine allgemein-gleiche Wertschätzung? Wir sehen, dass in demselben Zeitalter die Wertschätzung bei verschiedenen Menschenrassen, ja bei verschiedenen Völkern gleicher Rasse verschieden ist. Selbst innerhalb eines Volkes giebt es viele und starke Abweichungen von einer allerdings *vorherrschenden* Wertschätzung. Ja, es können zu Zeiten entgegengesetzte Wertschätzungen bei einer fast gleichen Zahl von Individuen vorhanden sein. Einen Beweis hierfür giebt die Gesetzgebung der letzten beiden Jahrhunderte in der Feststellung der Rechte und Pflichten des natürlichen Vaters gegenüber seinem Kinde! In diesem Fall dürfte wohl das Recht einen Schluss auf das sittliche Bewusstsein zulassen. Erfreut der Code civil sich nicht gerade wegen seines nach unsern Begriffen durchaus unmoralischen § 340: „La recherche de la paternité est interdite“ in breiten Massen der männlichen Bevölkerung eines grossen Beifalls? — Es würde sich nun fragen, wie gross die Zahl der Ausnahmen von der vorherrschenden Wertschätzung sein dürfe, um noch von einer „allgemeinen“ Wertschätzung reden zu können? Eine Grenze ist hier nicht gegeben. Es ist deshalb unmöglich zu sagen, was in jedem Augenblicke der allgemein-gleiche Inhalt des moralischen und Rechtsbewusstseins sei. Die moralische Norm im Benekeschen Sinne kann daher

auch nur in formaler Hinsicht als Gesetz angesprochen werden. In materialer Beziehung ist sie höchstens eine Regel, denn mit dem Begriffe des Gesetzes verbinden wir die Bestimmung, dass dasselbe keine Ausnahme zulassen dürfe. Da die formale und materiale Seite der Benekeschen Norm sich aber *nur begrifflich* und nicht wirklich trennen lassen, *so ist diese Norm schlechthin nur eine Regel.* Es ist deshalb nicht einzusehen, warum eine derartige variable Regel sich dem Bewusstsein als verbindliche moralische Anforderung ankündigen kann. Der Nachweis der Notwendigkeit dürfte sich wohl allein vom entwicklungs-geschichtlichen Standpunkte aus führen lassen. Es müsste auf die Wandlung der menschlichen Neigungen und Gefühle, sowie auf die erworbene, durch Vererbung festgehaltene und gesteigerte Fähigheit der Menschen, im Hinblick auf Zwecke den natürlich begründeten Neigungen entgegen zu handeln, zurückgegangen werden. Wir denken hierbei nicht an die Erfüllung der Jodlschen Forderung, das Wertmass historisch zu bestimmen. Denn das Wertmass wandelt sich, manchmal sogar auffallend schnell, innerhalb grösserer Gemeinschaften. Die natürlichen (nicht angeborenen!) Neigungen der Menschen sind dagegen viel stabiler; sie können ihr Gegengewicht nur in menschlichen Fähigkeiten finden, die, obwohl sekundär, dennoch natürlich begründet sind und vererbt werden können. Solche Fähigkeiten sind Produkte, die aus dem Gemeinschaftsleben mit Notwendigkeit hervorgehen. Die Faktoren, welche unmittelbar dazu führen, dürften den in der äusseren organischen Welt wirkenden zum Teil analog, wenn auch feiner, verschlungener und vielgestaltiger sein. Der Nachweis sowohl der Faktoren, die auf primitiver Entwicklungsstufe wirksam sind, als auch derjenigen, welche die Vererbung bedingen, dürfte für die Grundlegung einer philosophischen Ethik unerlässlich sein.

Jedenfalls ist es Benekes Verdienst, die ersten Schritte zur naturwissenschaftlichen Bearbeitung der moralischen Norm gethan zu haben. Er hat sowohl mit den religösen und metaphysischen Voraussetzungen früherer Systeme gebrochen, als auch andererseits der Lehre vom moralischen Gefühl eine andere Ausprägung und viel tiefere Begründung gegeben.

VI. Die lateinische Antrittsrede. Die Metaphysik und Religionsphilosophie.

Als Beneke 1832 zum Professor befördert wurde, bestand an der Berliner Universität die Sitte, dass neuernannte Professoren sich mit einer lateinischen Antrittsrede einführten. Diesem Gebrauche scheint sich Beneke anfänglich widersetzt zu haben. Denn erst sieben Jahre später, am 24. Juli 1839, hielt er die übliche Rede, die zugleich im Druck erschien. Sie führt den Titel: „Syllogismorum analyticorum origines et ordinem naturalem demonstravit Fridericus Eduardus Beneke.“ Dass die Verspätung der Antrittsrede auf principieller Weigerung, die ja in seiner wissenschaftlichen Ueberzeugung begründet war, beruhte, dürfen wir aus einer brieflichen Aeusserung Benekes schliessen. Er übersandte nämlich die Schrift mit folgender Bemerkung an Dressler: „Ich lege . . . noch eine kleine Abhandlung bei, die ich im vorigen Jahre drucken zu lassen Veranlassung gehabt habe, um zu zeigen, dass meine Opposition gegen die Farce der sogenannten „Professorhabilitation“ nicht aus Unfähigkeit hervorgehe.[1]) Hiernach scheint es, als ob Beneke wegen seiner Opposition persönliche Angriffe erfahren hat, die zu entkräften ihm wichtig genug erschienen ist. Der elegante Stil dieser Abhandlung fiel allgemein auf; nach ihrem Erscheinen ist der Verfasser wohl nicht mehr der Unfähigkeit im lateinischen Ausdruck beschuldigt worden.

Beneke verweist zunächst auf die Schlusstheorie des Aristoteles und auf die Aeusserung Kants, dass die Logik seit des ersteren Zeiten keinen Schritt habe rückwärts thun dürfen, aber auch keinen habe vorwärts thun können. Beneke giebt sodann der Meinung Ausdruck, dass durch seine Reform der Psychologie dies Urteil Kants hinfällig geworden sei. Er kommt durch seine Untersuchung zu folgenden Ergebnissen: Das Charakteristische der analytischen Schlüsse ist die Substitution; d. h. man setzt in einem Urteile an die Stelle eines seiner Bestandteile einen andern. Solche Substitution kann nur eintreten, wenn der neue Bestandteil entweder *ein Teil* dessen ist, wofür er gesetzt wird, oder *ein anderer Ausdruck* für dasselbe. Jeder ana-

[1]) Brief vom 23. 9. 40.

lytische Schluss muss sich auf eine dieser beiden Formen zurückführen lassen. Die Prämissen werden umgewandelt, ehe sie in den Schluss eingehen. Man unterscheidet drei Formen solcher Umwandlung: die Subalternation, die Umkehrung oder Konversion und die Kontraposition. — Die Subalternation hebt aus dem allgemeinen Urteile das besondere hervor. Bei der Umkehrung wird das Prädikat zum Subjekt oder umgekehrt. Die Kontraposition kann nur bei allgemein-bejahenden Urteilen ausgeführt werden; an die Stelle des Subjekts wird der negativ bestimmte Prädikatsbegriff gesetzt, z. B. alle p sind m, alle s sind nicht m, folglich alle s sind nicht p.

Durch die analytischen Schlüsse wird das Denken nicht bereichert. Denn es wird durchaus kein neuer Inhalt gewonnen, da ja der Teil im Ganzen ist und schon in diesem mitgedacht wird. Die analytischen Schlüsse zergliedern nur das vorliegende Denken und klären es auf.

Im Oktober 1839 vollendete Beneke sein „System der Metaphysik und Religionsphilosophie,“ das 1840 erschien. Die nähere Bestimmung, welche dem Titel des Buches hinzugefügt ist, kennzeichnet deutlich dessen Tendenz. Beneke bezeichnet seine metaphysischen Ansichten als „aus den natürlichen Grundverhältnissen des menschlichen Geistes abgeleitet.“ Wir haben es also hier mit einer psychologischen Metaphysik zu thun. Der Verfasser gesteht, dass er das Buch mit einigem Zögern der Oeffentlichkeit übergebe; da seine Lehren ganz anders seien, als die, welche man bisher mit dem tönenden Namen der Metaphysik bezeichnet habe. Trotz der scharfen Angriffe und schwerwiegenden Gründe, welche sich in der Vorrede und Einleitung gegen die herrschende Philosophie Hegels und Schellings finden, blieb das Buch unbeachtet. An solche Enttäuschungen war Beneke nun schon gewöhnt, aber dieselben konnten ihm Mut und Hoffnung nicht rauben. Das zeigt uns in diesem Falle eine briefliche Aeusserung sehr klar; er schrieb an Dressler: „Dass Sie mein „„System der Metaphysik““ so leicht finden, freut mich sehr. Aber beinah spasshaft kommt es mir vor, dass Sie der Meinung sind, diese Wissenschaft sei recht eigentlich mein Feld, während mir von allen Seiten bisher die Befugnis, darüber auch nur ein Wort mitzureden, auf das entschiedenste abgesprochen

worden ist. Aber ich denke, zuletzt werden Sie doch Recht behalten mit Ihrem Urteile!“ [1])

Den Grundzügen nach hatte Beneke seine metaphysischen Ansichten schon früher bekannt gemacht, zuerst 1822 in seiner „neuen Grundlegung zur Metaphysik“ und sodann 1826 im ersten Teile seines Buches über „das Verhältnis von Seele und Leib.“ In dem „System“ haben wir nun eine vollständige und systematische Darstellung dieser Ansichten. Das Buch ist in drei Hauptteile gegliedert. Der erste enthält die „Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Vorstellen und dem Sein im allgemeinen“; der zweite behandelt die „mit dem Anspruche auf Realität gegebenen Formen und Verhältnisse“; im dritten werden unsere Ueberzeugungen vom Uebersinnlichen“ untersucht, der entscheidende Punkt dieses metaphysischen Systems ist der Satz: In unserm Selbstbewusstsein haben wir eine Erkenntnis des Ansichseins, während die Phänomenalität der Aussenwelt, wie sie Kant behauptet hatte, als richtig anerkannt werden muss. Mit der allgemeinen psychologischen Feststellung dieses Satzes beschäftigt sich der erwähnte erste Hauptteil des Buches. Da wir hierüber schon früher hinreichend orientierende Bemerkungen gegeben haben, so unterlassen wir jetzt ein weiteres Eingehen.

An die Spitze des zweiten Hauptteiles werden zwei Grundprobleme gestellt:

1. *Wie verhalten sich die Accidenzien* (Eigenschaften) zu den Substanzen (Dingen)?

2. *Wie verhalten sich die Accidenzien zu einander?*

Für die Beantwortung müssen wir das Ding an sich, das uns unser Selbstbewusstsein zeigt, unterscheiden von dem uns äusseren Dinge, das wir mit den Sinnen wahrnehmen. Beim Ding an sich sind die Accidenzien Teile des Dinges, sie machen in ihrer Gesamtheit das Ding selbst aus. So verhalten sich Vorstellungen, Gefühle, Willensakte u. s. w. zu mir, wie Teile zum Ganzen. Bei den äusseren Dingen sind uns die Accidenzien ebenso unerreichbar wie die Dinge selbst. Nicht in ihrem Ansichsein nehmen wir sie wahr, sondern nur in ihren Wirkungen auf uns. In diesen Wahrnehmungen ist dem Objektiven untrennbar ein Subjektives beigemischt. Wir können deshalb auch kein objektiv-gegebenes Substrat für die wahrgenommenen Eigen-

[1]) Brief vom 1. 11. 40.

schaften haben, sondern wir legen ihnen, nach Analogie mit dem *in* uns Wahrgenommenen, ein solches Substrat unter. Da wir aber die Eigenschaften stets *zusammen wahrnehmen,* nicht erst durch psychische Akte zusammenbilden, so ist das Zusammen objektiven Ursprungs. Das zeigt sich in den Gruppen (von Eigenschaften) und Reihen (von Erfolgen), die sich für unser Bewusstsein ausbilden, und die wir nicht beliebig auflösen und verändern können. Wir fühlen uns mit Notwendigkeit an die gegebene Gruppierung und Folge gebunden.

Die Verbindung zwischen den Accidenzien ist eine zweifache: teils eine ursprünglich gegebene, teils eine später entstandene. Die erstere ist in den Zusammenhängen der Grundsysteme des menschlichen Seins, den Systemen der einzelnen Sinne, gegeben. Die zweite Art der Verbindung entsteht durch Zusammenfliessen der gleichartigen Elemente des psychischen Seins zu Verschmelzungen oder der ungleichartigen Elemente zu Gruppen und Reihen von Vorstellungen, Gefühlen u. s. w.

Zu den Formen, die auf Realität Anspruch machen, gehören *Raum* und *Zeit*. Kant hatte gelehrt, dass „der Raum" kein empirischer Begriff sei; er hatte denselben als angeboren gesetzt und „die Form des äusseren Sinnes" genannt. Diese Auffassung ist schon, rein psychologisch betrachtet, falsch, da hier von einem Kollektivsinne mit einer Grundform für alle äusseren Wahrnehmungen gesprochen wird. Man muss das, was Kant „den Raum" nannte, unterscheiden von dem, was gewöhnlich als „räumliche Ausdehnung" bezeichnet wird. Letztere findet sich unmittelbar in und bei den äusseren Wahrnehmungen, während „der Raum" ein weiter abliegendes Produkt unseres Vorstellens ist. Um dieses zu erhalten, müssen wir nicht nur von allen bestimmten räumlichen Begrenzungen abstrahieren, sondern auch die in dieser Art gewonnenen abstrakten Vorstellungen ins Unendliche aneinanderreihen und verschmelzen. Die Anschauung des Raumes ist nicht vor den empirischen Anschauungen gegeben. Die Vorstellung der räumlichen Ausdehnung ist ein Produkt aus Subjektivem und Objektivem, als solches ist es für uns unauflöslich. Der Raum ist *Erscheinung,* obwohl die Objektivität des Nebeneinander nicht geleugnet werden kann. Alle Versuche, die Beschaffenheiten der Erscheinung des Räumlichen, namentlich die drei Dimensionen, aus einer Grundhypo-

these von einfachen Wesen, wie z. B. Herbart dies wollte, zu erklären, werden für alle Zukunft vergebliche Bemühungen bleiben. — Die räumliche Ausdehnung ist nur bei zwei Sinnen, dem Gesichts- und dem Tastsinne, als Grundform gegeben. Falsch ist die Behauptung, dass der Gesichtssinn die dritte Dimension überhaupt nicht auffasse. Die Auffassungen beider Sinne sind aber zu verschieden, als dass sie zu *einer* Anschauung zusammenwachsen oder verschmelzen könnten; sie bleiben vielmehr einander parallel.

Ist nun der Raum endlich oder unendlich? endlich oder ins Unendliche teilbar? Kant konstatiert bezüglich dieser Frage eine Antinomie der Vernunft. Wir können nach seiner Meinung sowohl das eine als auch das andere behaupten und jede Behauptung durch die Widerlegung des Gegenteils erweisen Kant löst diese Antinomie vom Standpunkte des transcendentalen Idealismus auf. Die Welt erkennen wir nicht als Ding an sich: denn sonst müssten wir ohne weiteres angeben können, ob sie endlich oder unendlich sei. Da uns aber die Welt nur Erscheinung ist, so vermögen wir das Weltganze nicht unabhängig von der Aneinanderreihung unserer Vorstellungen aufzufassen. Die Begriffe „endlich" und „unendlich" beziehen sich aber auf Dinge an sich und dürfen auf unsere Vorstellungen nicht angewendet werden. — Diesen Ausführungen widerspricht Beneke Er leugnet das Bestehen einer Antinomie für die Beantwortung der vorliegenden Frage. Der Raum ist schon eine Abstraktion von jeder Begrenzung des einzelnen Dinges. Daher ist es nur natürlich, dass uns ein Unbegrenztes übrig bleibt. Der Satz, dass wir die Welt unendlich denken müssen, drückt nur die Schranken unserer Erkenntnis aus. Zu einem ganz ähnlichen Resultate gelangt man in Hinsicht der Teilbarkeit. Wir müssen eine unendliche Teilbarkeit annehmen, die aber ebenfalls nicht real, sondern ideell begründet ist.

Die reine Anschauung der Zeit soll nach Kant „die Form des inneren Sinnes" sein. Bei der Betrachtung der Zeit wiederholen sich im wesentlichen dieselben Verhältnisse, wie bei der des Raumes. Wir müssen die Form des Zeitlichen oder die zeitliche Ausdehnung von dem Begriffe „der Zeit" unterscheiden. Die erstere ist in oder an allem Wahrgenommenen, der letztere die Abstraktion von aller Zeiterfüllung. Wir vermögen nur ein

zeitliches Sein vorzustellen, sofern wir überhaupt etwas Existierendes vorstellen. Selbst die Ewigkeit denken wir als eine unendlich fortgesetze Zeitdauer. Das Prädikat der Unendlichkeit ist das einzig angemessene für die Zeit, zwar nicht für das Sein derselben (das wir ja als Ganzes nicht erreichen können), sondern für unsere Vorstellung von demselben. Auch hier besteht keine Antinomie.

Das Werden ist eine wesentliche und weitumfassende Form sowohl der Erscheinungen als auch des Ansichseins. Neben dem dadurch unmittelbar gegebenen Verhältnisse des Vorher und Nachher finden wir das mehr innerliche von Ursache und Wirkung. Wie kommen wir nun von dem unmittelbar vorliegenden Verhältnisse der zeitlichen Folge zu dem des Gewirktseins? — Hume führte das Kausalitätsverhältnis auf Gewohnheit zurück und lehrte, dass der Mensch über dasselbe keine *volle* Gewissheit haben könne. Damit war die Möglichkeit einer Erkenntnis immer noch offen gelassen. Durch Kant wurde diese Möglichkeit gänzlich abgeschnitten; indem er als einziges angeborenes Princip die Kategorie der Kausalität setzte. Wie kommen wir aber dazu, den Verstandesbegriff der Ursache auf dieses zu beziehen und auf jenes nicht? Da sich das eine ebenso darbietet wie das andere, so sollte man meinen, wir müssten alles im Kausalverhältnisse denken. Das ist unstreitig nicht der Fall. — Wir könnten keinen Begriff von dem Kausalitätsverhältnisse haben, wenn uns nicht irgendwie eine Anschauung oder Wahrnehmung desselben gegeben wäre. Natürlich kann sich eine solche nur im Gebiete unseres Selbstbewusstseins finden. Dass sich aber in diesem Gebiete Anschauungen von Kausalverhältnissen wirklich finden, ist schon für das gewöhnliche Bewusstsein über jeden Zweifel gewiss. Beispiele hierfür sind das Hervorrufen einer Erinnerung, die willkürliche Verstärkung eines Gedankens, die Bewegung eines Gliedes von einem darauf gerichteten Willensakte aus. In allen diesen Fällen haben wir die unerschütterliche Ueberzeugung, dass die beobachteten Erfolge *durch* vorangegangene Entwicklungen gewirkt sind. Für diese Ueberzeugung ist nicht einmal eine öftere Wiederholung desselben Geschehens nötig; jeder einzelne Fall giebt uns vollste Gewissheit. Vermöge der psychologischen Analyse, die uns die neue Psychologie gewährt, können wir genau die Gründe, d. h. die elementarischen Thatsachen,

angeben, die zu psychischen Erfolgen führen. Da wir im Selbstbewusstsein das Ding an sich erkennen, so hat der daraus hervorgebildete Kausalitätsbegriff volle Wahrheit.

Ganz anders stellt sich das Verhältnis bei der Aussenwelt. Hier reicht unsere Wahrnehmung nicht über das Nachher hinaus; *ein ursächlicher Zusammenhang* wird nur auf Veranlassung eines *beständigen* Nachher *untergelegt*. Diese Unterlegung geschieht infolge eines erst innerhalb unseres Seelenlebens gebildeten Associationsverhältnisses; sie wird aber dadurch allgemein-menschlich-notwendig. Wir haben also hier genau dasselbe Vermittlungsverhältnis wie bei der Unterlegung des Seins auf Veranlassung der Wahrnehmung überhaupt und wie bei der Verbindung der Eigenschaften zu Dingen auf Veranlassung des steten Zusammen. — Wir haben bei dem Kausalitätsverhältnis in der Aussenwelt einen Schluss nach der Analogie. Darum können wir hier auch nie zu einer absoluten Gewissheit gelangen. Das Durch-Etwas bleibt Hypothese, welche durch häufige Bestätigung zu einem hohen Grade der Wahrscheinlichkeit erhoben wird.

Ursache und Wirkung müssen einander entsprechen oder kongruent sein. Die Ursache muss der Wirkung stets, im strengsten Sinne dieses Wortes, vorangehen; die Ursache muss aufhören, ehe die Wirkung eintritt. Für das wahre metaphysische Verhältnis der Kausalität hat man häufig das logische von *Grund und Folge* untergeschoben. Beide Verhältnisse stimmen darin überein, dass sie ein notwendiges Bedingtsein des einen durch das andere bezeichnen. Bei Grund und Folge haben wir ein ideelles Bedingtsein d. h. ein Bedingtsein zwischen Vorstellungen; bei Ursache und Wirkung ein reelles, d. h. zwischen Erfolgen. Das erstere Verhältnis ist von dem Zeitlichen unabhängig; dem letzteren ist die Form des Zeitlichen wesentlich.

Das Kausalitätsverhältnis tritt mit dem Anspruche der Allgemeinheit auf, und doch hat man häufig von einer zweifachen Beschränkung desselben, nämlich der Beschränkung durch den Zufall und durch die Freiheit, gesprochen. Ja, die Wissensckaft hat diese Ausnahmen gleichsam sanktioniert. Eine tiefere Zergliederung der vorliegenden Verhältnisse führt zu einem andern Ergebnis.

Der *„Zufall“* ist ein Lückenbüsser der Bequemlichkeit, eine Bemäntelung des Geständnisses der Unkenntnis. Wenn wir von einem Zufall sprechen, so kennen wir die Bedingtheit des Geschehens nicht. Die Lücke besteht also im Ideellen, in unserm Vorstellen, nicht im Reellen. Zufall und Notwendigkeit stehen sich nicht metaphysisch, sondern nur *logisch* gegenüber. Deshalb kann von einer Beschränkung des Kausalitätsverhältnisses durch den Zufall nicht die Rede sein.

Die *„Freiheit“* hebt ebenfalls die Kausalität nicht auf. Denn in der Sittenlehre ist nachgewiesen worden, dass die Handlungen aus Motiven hervorgehen. Die *Gesamtheit* der Motive und der Mensch stehen allerdings in keinem Kausalitätsverhältnisse, sondern beide sind einerlei; sie verhalten sich zu einander wie Accidenzien und Substrat. Zwischen dem *einzelnen* Motiv und der daraus hervorgehenden Handlung aber besteht ein vollkommener Zusammenhang. Trotzdem scheint es so, als ob der Mensch sich in jedem Augenblicke so bestimmt, dass dadurch die vorangegangenen psychischen Gebilde aufhören, als Ursachen zu wirken. Dieser Schein hat zwei Gründe: 1. der Mensch ist mehr als das einzelne seiner Motive, bei der Selbstbestimmung wirken viele Angelegtheiten zusammen. 2. Der Mensch handelt nur vermöge dessen, was in ihm zum Bewusstsein erhoben oder zur Wirksamkeit geweckt wird; deshalb braucht nicht jedesmal die Gesamtheit der Angelegtheiten d. h. die wirkliche Gesinnung und der wirkliche Wille wirksam zu werden. — Dem Kausalitätsverhältnis kommt daher Allgemeinheit zu; die „Zurechnung“ ist dadurch metaphysisch gerettet.

Der dritte Hauptteil behandelt die Religionsphilosophie, welche für Beneke das interessanteste und wichtigste Gebiet der Metaphysik ist. Da es sich in der Religionsphilosophie um ein Sein handelt, das uns in keiner Art gegeben ist, so ist hier die Erkenntnis weniger stark in sich selber als in den bisher betrachteten Teilen der Metaphysik. Aus diesem Grunde müssen die durch die Verhältnisse und Verwicklungen des Lebens begründeten *praktischen Principien* (Gefühle und Bestrebungen oder Bedürfnisse) berücksichtigt werden. Mit ihrer Hülfe werden sich neben der Ueberzeugung des Wissens die freieren und beweglicheren Ueberzeugungen des *Glaubens* und der *Ahnung* ausbilden. Für das religionsphilosophische Erkennen sind zwei

Wege denkbar: erstens die Spekulation aus blossen Begriffen (a priori der Erfahrung) und zweitens die mittelbar auf Erfahrung gestützte Erkenntnis. Der erstere Weg muss als ein Irrweg bezeichnet werden; denn aus blossen Begriffen lässt sich ebensowenig eine Erkenntnis des Uebersinnlichen wie des Sinnlichen erwerben. Aber auch auf dem Wege der Erfahrung zeigen sich uns keine günstigen Aussichten. Hier stossen wir nämlich auf die unüberwindliche Schwierigkeit von einem Beschränkten oder Endlichen auf das Unendliche hinüberzukommen.

Die Religionsphilosophie bietet im allgemeinen zwei Hauptprobleme dar: *die Unsterblichkeit der menschlichen Seele* und *den Urgrund der Welt oder Gott*. Bei dem ersteren Problem ist uns das Wesen, auf welches sich die Untersuchung zu erstrecken hat, bis zu dem entscheidenden Punkte hin gegeben; bei dem letzteren ist das nicht der Fall, sondern wir nehmen nur Werke oder Wirkungen wahr. Bei der Behandlung des ersteren Problems schliessen wir von einem Grunde auf die Folge, bei der des zweiten müssen wir den sehr viel unsichereren Schluss von der Folge auf den Grund machen. — Die Freiheit und der Ursprung des Bösen sind nicht Probleme der Religionsphilosophie; denn dieselben stellen Thatsachen dar, die sich nach den Naturgesetzen des menschlichen Geistes vollständig begreifen lassen.

Die Unsterblichkeit der Seele hat man auf den Satz zu stützen gesucht, dass für das menschliche Denken Sein und Nichtsein durch eine unübersteigliche Kluft von einander geschieden sind. Wir können uns nicht denken, dass etwas, das existiert, absolut vergehen solle. Diese Begründung zeigt sich jedoch für das vorliegende Problem ohne alle Kraft und Bedeutung und völlig indifferent. Denn der Theist denkt sich die Welt aus nichts erschaffen, also kann er sich auch ein Vergehen in nichts, durch Gottes Allmacht hervorgerufen, denken. Ausserdem ist mit dem Fortbestehen dessen, was wir Seele nennen, nicht gegeben, dass darin wirklich unser Ich fortexistiert. Ebensowenig stichhaltig sind die pantheistischen Deduktionen. Andere Begründungen stützen sich auf das Wesen und den Grundcharakter der menschlichen Seele. Die Erkenntnisargumente, welche hierbei namhaft gemacht werden, haben keine Beweiskraft, während die Glaubensargumente durch die in ihnen ent-

haltenen praktischen Momente wohl ein Glauben und Ahnen in verschiedener Abstufung begründen können.

Die Seele des ausgebildeten Menschen ist ein Produkt aus dem Seelensein, den Urvermögen und den Reizen. Sind die Urvermögen verbraucht und bilden sich keine neuen mehr an, so tritt der natürliche Tod ein. Eine Wiederauflösung des gewordenen Seelenseins wäre wohl denkbar. Da aber die Seele in jedem Lebensaugenblicke fortwährend an Stärke (d. h. an angesammelten Spuren) zunimmt und gerade diese Zunahme das Eintreten des Todes bedingt: so muss eine solche Wiederauflösung als im höchsten Masse unwahrscheinlich betrachtet werden. — Wie und unter welchen Umgebungen die Seele fortexistieren könnte, darüber eröffnet sich der Phantasie ein weites Feld.

Man hat sich einen Gerichtstag Gottes gedacht, welchem unmittelbar die ewige Seligkeit oder die ewige Verdammnis folgen soll, je nach der moralischen Beschaffenheit der gerichteten Seelen. Es ist ungereimt, sich vorzustellen, dass Gott als der Richter von Ewigkeit und für die Ewigkeit definitiv das bestrafen sollte, was innerhalb der Kausalität seiner Allmacht geworden ist, und durch seine Allmacht zum Gegenteil werden könnte und hätte werden können. Warum soll auch gerade der Endpunkt des irdischen Lebens für die Ewigkeit entscheiden? Dieser Zeitpunkt ist ja doch ein moralisch durchaus zufälliger. Wäre ein Mensch einige Jahre früher gestorben, so wäre er vielleicht noch nicht böse gewesen; hätte er einige Jahre länger gelebt, so könnte er wieder gut geworden sein. (Dieser Einwand ist vom dogmatisch-religiösen Standpunkte aus, gegen den er doch erhoben wird, sehr schwach. Wird Gott nicht als allwissend geglaubt?) — Für denjenigen, welcher einen tieferen Blick in die sittlichen und religiösen Verhältnisse gewonnen hat, ist es ein praktisches Bedürfnis und also Glaubenssache, eine unmittelbare Fortdauer und eine Wiederbringung aller, auch der Bösen, anzunehmen.

Die Existenz Gottes lässt sich weder aus Begriffen noch aus der Erfahrung beweisen. Alle derartigen Beweise beruhen auf Erschleichungen. Gott als der Unendliche ist für das Vorstellen und Denken endlicher, beschränkter Wesen unerreichbar. Unsere Vorstellung von ihm ist nichts als personifizierte Unbegreiflich-

keit. Ein Gott, den wir, wie er in Wahrheit ist, denken können, ist nur ein Götze: mag er auch ein noch so sehr gespannter und verfeinerter Gedankengötze sein. Die *Idee* Gottes bleibt, wie Kant es richtig bezeichnet hat, immer nur von regulativer Bedeutung: ein unerreichbarer Zielpunkt, der uns die Richtung angiebt, in welcher wir forschend und handelnd fortgehen sollen. In beiden Beziehungen ist sie ein Erzeugnis der höchsten Bedürfnisse unseres Geistes und Gemütes, und diesen giebt sie Befriedigung. Unsere Ueberzeugungen vom Uebersinnlichen haben zwei Grundlagen: eine theoretische, im Gebiete unseres Vorstellens liegende, und eine praktische, auf unsern Bedürfnissen beruhende. Die erstere ist der Trieb, unsern Vorstellungen von der Welt das Bruchstückartige zu benehmen und zu einer Einheit der Anschauung und Erklärung zu gelangen. Aus dieser Quelle gehen unsere Vorstellungen, Begriffe und Sätze von Gott hervor. Aus den praktischen Bedürfnissen stammt die Verehrung Gottes in all ihren verschiedenen Formen. — Man hat nicht selten die Furcht als die Grundwurzel der Religion bezeichnet. Diesem negativen Princip müssen wir die positiveren Formen des Wunsches, des Verlangens, der Sehnsucht an die Seite stellen. Daher ist der von Daub und Schleiermacher eingeführte Begriff des Abhängigkeitsgefühls angemessener. Mit diesem stimmt im wesentlichen Kants „Bedürfnis der Glückseligkeit“ überein. Nicht als Gefühl der Abhängigkeit hat die Religion Wert, sondern als Gefühl der Stärke in Gott, welches uns über jene Abhängigkeit beruhigt. Die Furcht ist die Kehrseite des Göttlichen. Sie kann allenfalls Dämonen schaffen, aber nicht einen Gott. Die wahre Religion fordert, dass wir uns von der Knechtschaft der Furcht freimachen sollen.

Ueberblicken wir zum Schluss das metaphysische System Benekes, so ergiebt sich, dass diese Metaphysik eine Erkenntnistheorie auf psychologischer Grundlage ist. Wie einst Kant, so wollte auch Beneke das Vermögen der menschlichen Erkenntnis ausmessen, deren Grenzen feststellen und ihre Mängel aufweisen. Die Kritik hat sich bis auf das Uebersinnliche, das die höchsten Probleme des Menschengeistes darbietet, erstreckt. Schon im Erfahrungsgebiete ist das menschliche Erkennen mannigfacher Beschränkung unterworfen. Unsere Erkenntnisfähigkeit wird aber fast gleich Null, wenn die ewigen Probleme der Menschenbrust

ihre Lösung fordern. Es ist Benekes Verdienst, dass er mit grosser Klarheit die theoretischen und praktischen Bedürfnisse des Menschengeistes, unser Erkennen und unser Glauben, voneinander geschieden hat. In der Klarheit und Schärfe dieser Unterscheidung übertrifft er selbst Kant. Die Metaphysik Benekes ist ein Werk des ausgezeichnetsten Scharfsinnes und dürfte, abgesehen von seinen pädagogischen Werken, das einzige sein, das heute noch eine weitere Beachtung findet.

In eine Kritik der einzelnen Lehrsätze Benekes kann hier nicht eingetreten werden. Dieselbe müsste auf die psychologischen Elemente zurückgehen. Viele Ergebnisse verdienen ungeteilte Zustimmung und dürften sie auch finden. Dagegen scheint uns die Behauptung, dass wir im Selbstbewusstsein eine Erkenntnis des Ansich haben, nicht unzweifelhaft erwiesen. Jene Behauptung beruht auf der Voraussetzung, dass bei der Bildung der Wahrnehmungen die Reize psychische Elemente werden. Denn aus der Einwirkung der Aussenwelt baut sich ja erst das Bewusstsein auf, dessen höchste Stufe das Ichbewusstsein ist. Bilden wir neue Begriffe von unsern psychischen Thätigkeiten, so ist der sprachliche Ausdruck fast stets ein solcher, den wir von äusseren Dingen und Geschehnissen entlehnt haben. Somit scheint unsere Erkenntnis im Selbstbewusstsein von der Erkenntnis der Aussenwelt abhängig zu sein. Wenn es anders wäre, so müssten die Bezeichnungen des Kulturmenschen für die Erkenntnisse des Selbstbewusstseins eigenartige und viel treffendere sein, als diejenigen für die Erkenntnisse der Aussenwelt. Beneke beklagte es ja selbst, dass gerade für psychische Vorgänge die Sprache keine besonderen Bezeichnungen hat, und dass die Philosophie zu häufig die Sprache der Unphilosophie reden muss. Er that aber nicht den fast unwillkürlichen Schritt, zu untersuchen, wie das Menschengeschlecht überhaupt zu Bezeichnungen gekommen sein mag. Sprachwissenschaft und Kinderpsychologie dürften zur Lösung des Erkenntnisproblems manchen schätzbaren Wink zu liefern imstande sein. Jedenfalls muss die Bearbeitung desselben von einem viel weiteren Gesichtspunkte aus unternommen werden, als es Beneke gethan hat. Erkennt man seine erkenntnistheoretischen Grundanschauungen nicht an, so stürzt das Gebäude seiner Metaphysik *als System* zusammen. Auch ihm ist es nicht gelungen, die Lehre von der menschlichen

Erkenntnis in ihrer Totalität über jeden Zweifel erhaben und unantastbar zu begründen.

Schliesslich ist hier noch auf die principielle Frage hinzuweisen, ob die Methode der Selbstbeobachtung wirklich zu psychologischem, und damit zu philosophischem Erkennen führen kann? Man hat eingewendet, dass den Resultaten der Selbstbeobachtung keine allgemeine Gültigkeit zukomme, weil jeder nur sich selbst, also nur die psychischen Erscheinungen eines Individuums, beobachten könne, dass aber diese Beobachtung fast niemals eine völlig unparteiische sei. Der erstere Einwand wird dadurch entkräftet, dass es möglich ist, aus den Selbstbeobachtungen einer Anzahl von Individuen über analoge psychische Erscheinungen das Uebereinstimmende herauszuheben. Dasselbe dürfte zunächst von allgemeinerer Bedeutung sein, kann aber zu ganz allgemeiner durch die Prüfung vieler aufeinanderfolgender Generationen erhoben werden. *Subjektiv* bildet sich die Ueberzeugung von der Allgemeinheit viel leichter und schneller aus, indem jeder, der überhaupt bis zur Höhe der Selbstbeobachtung emporgebildet ist, bei der Prüfung sich klar erinnern wird, ob er je etwas anderes als das Behauptete in sich beobachtet habe oder nicht. — Parteiisch ist die Selbstbeobachtung dort, wo persönliche und namentlich praktische Interessen auf sie einen Einfluss gewinnen. Das ist bei der Selbstwahrnehmung im gewöhnlichen Leben der Fall. Wer aber, von wissenschaftlichem Interesse getrieben, sich selbst zum Gegenstand der Untersuchung macht, wird seinem Selbst, wenigstens der Absicht nach, objektiv gegenüberstehen. Wenn trotzdem Eitelkeit und Selbstgefühl den Forscherblick trüben können, so ist in einer stetig fortgesetzten, unter allen Stimmungen vorgenommenen Selbstbeobachtung eine gewisse Ausschaltung solcher Fehlerquellen gegeben. Ausserdem wirken die offenen Bekenntnisse hervorragender Menschen der Vergangenheit vorbildlich auf den Selbsbeobachter ein. Was die innere Wahrnehmung sonst noch an parteiischen Resultaten liefert, kann ebenso ausgeschaltet werden wie die irrtümlichen Selbstbeobachtungen überhaupt. Ganz unsinnig ist der Einwurf, dass man, um sich selbst zu beobachten, gleichsam müsse in sich hineingehen können; das sei aber unmöglich und deshalb von einer eigentlichen Selbstbeobachtung nicht zu reden. Die Selbstbeobachtung ist eben

täglich und stündlich Thatsache des Bewusstseins. — Beobachtet man jedoch ein psychisches Geschehen *während seines Ablaufs*, so wird dieses Geschehen in seiner Intensität und häufig auch in seinem Umfange herabgemindert, es wird ein anderes. Deshalb sind wir bei der wissenschaftlichen Selbstbeobachtung hauptsächlich auf die Erinnerung angewiesen. Der Ausdruck „Selbstanschauung“ ist also treffender als „Selbstbeobachtung“. Wenn uns nun diese auch abgeblasste Bilder liefert, so liegt darin kein Hindernis, gewisse Gesetzmässigkeiten des Geschehens zu entdecken und uns in den Stand zu setzen, von einem psychischen Akte auf seine Ursachen und seine Folgen zu schliessen. Man mag gegen die Methode der Selbstanschauung einwenden, was man will: sie bleibt die Hauptquelle psychologischer und philosophischer Erkenntnis. Wie könnten wir die aus Geschichte, Litteratur und Leben uns zufliessenden psychologischen Beobachtungen verstehen und deuten, wenn wir nicht die analogen Vorgänge in uns selbst erlebt hätten? Wie wollte der Experimentalpsycholog die Ergebnisse seines Experiments deuten, wenn er nicht auf seine Selbstanschauung zurückginge? Natürlich ist bei Versuchen, welche die Funktionen der Sinne betreffen, eine Unterlegung der Selbstanschauung nicht nötig; hier handelt es sich eben in erster Reihe um physiologische Vorgänge. Bei allen Versuchen, welche psychologische Resultate bezwecken, aber die Selbstbeobachtung als Unterlage zum Verständnis nicht heranziehen, muss man sorgsam prüfen, ob sie nicht von einer untergeschobenen materialistischen Vorstellungsweise aus unternommen werden.

V. Ueber das Verhältnis der Beneke'schen Philosophie zu verwandten Lehren.

Der Psychologismus Benekes steht in der Geschichte der Philosophie einzig da. Demselben ist eine völlig gleichgeartete Anschauung weder vorangegangen noch gefolgt. Dennoch zeigen Benekes Ansichten, im einzelnen betrachtet, vielfache Beziehungen zu den Meinungen der ihm voraufgegangenen Denker. Beneke ist bei der Darstellung seiner eigenen Lehre stets eifrig bestrebt gewesen, sowohl das verwandtschaftliche als auch das

gegensätzliche Verhältnis zwischen sich und andern Philosophen festzustellen. Sein „System der praktischen Philosophie“ und seine „Metaphysik“ legen auf jeder Seite von diesem Bestreben Zeugnis ab. In einem später zu erwähnenden Buche, das im Jahre 1845 unter dem Titel: „Die neue Psychologie“ erschien, behandelt Beneke in besonderen Aufsätzen sein Verhältnis zu Herbart, Locke, Condillac, Laromiguière, Cousin, Comte, Romagnosi, Galuppi, Brown, Mackinrosh und andern Denkern. Seine Stellung zu Kant hat er in der Jubeldenkschrift sowie in fast allen andern Schriften sehr ausführlich klargelegt. Man würde indes sehr irren, wenn man aus der Thatsache häufiger Uebereinstimmung den Schluss ziehen wollte, dass Beneke Eklektiker sei. *Er beansprucht vielmehr eine durchaus selbständige Stellung. Sein eigenartiges System ist sein eigenstes Lebenswerk.* Wir haben schon früher die Unhaltbarkeit der Behauptung nachgewiesen, dass er viele seiner Ansichten von Thomas Brown entlehnt habe. Eine unerhörte Fälschung des historischen Thatbestandes ist die stets wiederkehrende Behauptung, dass Beneke seine grundlegenden Gedanken bei Herbart gestohlen, dieselben aber zur Verdeckung seines Plagiats im Gewande einer neuen Terminologie dargestellt habe. Im dritten Buche dieses Werkes werden wir Thatsachen anführen, aus denen sich jeder von der Grundlosigkeit dieser Anschuldigung überzeugen kann. Benekes sachliches Verhältnis zur zeitgenössischen englischen Philosophie zu untersuchen, würde ein eigenes Buch erfordern. Persönliche Beziehungen zu den führenden Denkern Englands hatte er bis zum Jahre 1840 noch nicht. Erst einige Jahre später wurden solche angeknüpft, und wir werden seine eigenen Zeugnisse darüber mitzuteilen haben.

Was Benekes Stellung zu Kant betrifft, so hat er selbst sie durchaus richtig gekennzeichnet. Es ist ein unbegründeter Vorwurf, der eine persönliche Spitze hat, wenn Rosenkranz sagt, dass Beneke die Frage: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? nicht verstanden habe. Es handelt sich nach unserer vorangegangenen Darstellung der Benekeschen Philosophie hier nur noch darum, zu entscheiden, mit welchem Namen das Verhältnis ihrer Urhebers zu Kant am treffendsten zu bezeichnen sein möchte. Fortlage hat Beneke einen Halbkantianer genannt. Rudolf Eisler bezeichnet ihn auf dem Gebiete der Aprioritäts-

lehre[1]) als einen Gegner Kants. Andere Historiker haben das Verhältnis in seiner ganzen Ausdehnung als eine Gegnerschaft bezeichnet. Bei genauerer Betrachtung wird man dieser letzteren Auffassung den Vorzug geben müssen. Zwar ist Beneke von Kant ausgegangen, und seine Lehre rankt sich in vielfachen polemischen Wendungen an den von Kant gestellten Problemen empor, zwar errichtet Beneke sein System auf dem Grunde der Kantischen Anschauungsweise: aber dies geschieht doch erst, nachdem er das Gebäude der Kantischen Begriffsbildung gänzlich niedergerissen hat.

Betrachtet man Beneke ganz allgemein als einen Erfahrungsphilosophen, so liegt ein Vergleich mit dem ihm vorangegangen Empirikern nahe. Die Vergleichung würde aber von einem so allgemeinen Gesichtspunkte aus nur eine allgemeine sein können. Fasst man dagegen Benekes erkenntnistheoretische und konstruktiv-psychologische Ansichten ins Auge, so verengert sich der Kreis derjenigen Philosophen, deren Theorien gleichsam zu einer Vergleichung auffordern. Es eignen sich von diesem Gesichtspunkte aus nur die sensualistischen Systeme zu einem Vergleiche. Denn von dem Realismus unterscheidet sich Beneke dadurch, dass er die Phänomenalität der Aussenwelt bestehen lässt. Dem Positivismus widerspricht seine Entwicklungsgeschichte des menschlichen Bewusstseins. Der Positivist kann nur die Relation zwischen psychischen Erscheinungen erkennen und beschreiben. Darüber hinaus lehnt er jedes weitere Eindringen, das nach seiner Meinung doch nur ein Scheinwissen und eine Erschleichung von Lehrsätzen befördern könnte, ab. Beneke empfand den Positivismus Comtes geradezu als Barbarei[2]) und zwar namentlich wegen der materialistischen Wendung, welche derselbe genommen hatte. Seine Hoffnung, dass die positivistische Richtung einer tieferen Auffassung Platz machen werde, hat sich eigentlich nicht erfüllt. Einem gewissen positivistischen Standpunkte begegnet man heute fast in jeder Wissenschaft. Auf die Periode höchster Ausbildung der metaphyschen Spekulation und Intuition ist eine gänzliche Ernüchterung gefolgt. Es scheint aber, als wenn der

[1]) Dr. Rudolf Eisler, die Weiterbildung der Kant'schen Aprioritätslehre, Leipzig 1895, S. 59—61.

[2]) Die neue Psychologie, S. 292.

Verzicht auf ein Ueberschreiten der gegenwärtigen Grenzen des sicheren Wissens vielfach zu leicht geleistet werde. Es gilt heute als ein sicheres Kennzeichen wissenschaftlichen Denkens, sich auf den Kreis des augenblicklich Gegebenen und Erkannten zu beschränken. Die hierin liegende Vorsicht ist gewiss sehr nützlich und im einzelnen Falle auch notwendig; aber sie führt zu übergrosser Selbstbeschränkung, welche lähmend auf die Menschenkraft wirkt; sie ernüchtert und leistet einer allzu prosaischen Auffassung der Wissenschaft und ihrer erhabensten Aufgaben Vorschub. Es ist ein unveräusserliches Erbteil des Menschengeschlechts, kühn über das Gegenwärtige und Thatsächliche hinauszugreifen, um des ewigen Rätsels Lösung in irdische Nähe herabzuziehen oder sich an seiner Grösse kräftig emporzurichten. Dass dabei dem Irrtum die Wege geebnet sind, ist richtig. Aber ein Irrtum in grossem Massstabe regt mehr an und bereichert den geistigen Inhalt der Menschenwelt in ungleich höherem Grade als die subtile Kleinarbeit, deren Resultat oft an sich recht unscheinbar und auch wirklich unbedeutend ist, während es in einem höheren Gedankenzusammenhange grösseren Wert besitzen kann. Seit die metaphysischen Systeme ihre Herrschaft einbüssen mussten, ist uns die Einheit der Weltanschauung verloren gegangen. Beneke erkannte zu seiner Zeit diese Folgo schon mit vollster Deutlichkeit. Er bemühte sich in hartem Ringen, auf dem Grunde der naturwissenschaftlichen Methode zu einer unverlierbaren Einheit der Anschauung und Erklärung aufzusteigen. Ihm ist das nicht gelungen; aber sein Zweck und die Richtung seiner Forschung dürften vorbildlich sein. Auch Beneke will die Philosophie zu einer *positiven* Wissenschaft gestalten; aber blosse Beschreibung dessen, was sich unsern Sinnen darstellt, ist ihm noch nicht Wissenschaft. Die Verknüpfung des Wahrgenommenen ist etwas Besonderes ausser der sinnlichen Wahrnehmung. Um diese Verknüpfung in ihrer Gesetzmässigkeit nachweisen zu können, greift er zur Hypothesenbildung. Die Weltanschauung der Zukunft kann und wird ganz allein hervorgehen aus einer grossen Synthese des naturwissenschaftlichen Erkenntnismaterials und den sich in Gefühl und Denken laut und lauter ankündigenden Ansprüchen des Individualismus und Personalismus. Diese letzteren Forderungen sind die treibenden Mächte des Fortschritts, denn sie

gehen weit über das Gegebene und Erkannte hinaus. Man darf sich nicht irremachen lassen durch die nivellierenden Bestrebungen, die seit der französischen Aufklärungsperiode in der Kulturmenschheit hervorgetreten sind. Sie haben ihre Verbreitung nur gefunden durch die geheim und dunkel gehegte Absicht der Individuen, sich zur Geltung und zum Ausleben ihrer Eigenart zu bringen. Alles, was an socialistischen und kommunistischen Theorien aufgetaucht ist, wird den Boden verlieren, wenn jedes Individuum erkannt hat, dass dessen Verwirklichung der Untergang jeglicher Individualität sein würde. In verschwommenen Umrissen scheinen Beneke solche Ideen vorgeschwebt zu haben, wenn ihm auch, wie wir das aus seinem Verhältnis zu Fichte erkannt haben, klares Verständnis dafür nicht aufgegangen war. Mit grossem Eifer wies er immer von neuem auf die Notwendigkeit hin, die individuellen Verschiedenheiten der Anlagen, Charaktere und Neigungen zu untersuchen. Aus der Analyse derselben wollte er Winke für Erziehung und Gesetzgebung entnehmen. Es wäre ein sicheres Kennzeichen wissenschaftlicher Inferiorität, wenn jemand sich mit Benekes System heute noch einstimmig erklären wollte. Aber das darf wohl mit Recht behauptet werden, dass sich in seiner Philosophie viele Gedanken finden, die künftig zu neuem Leben erwachen werden. Seine Werke enthalten sehr feine und tiefe Bemerkungen über die innerste Bestimmtheit unserer geistigen Natur. Dieselben sind origineller Art. Denn obgleich er sich von der Spekulation seiner Tage nicht völllg losmachen konnte, so hat er doch weniger aus den Werken der Philosophen als aus dem reichen Schatze der Biographien, der Autobiographien, der Weltgeschichte, der Litteratur, der Wissenschafts- und Naturgeschichte geschöpft.

Wenn wir die Stellung Benekes zu dem ihm voraufgegangenen Sensualismus näher betrachten, so zeigt sich, dass er sich selbst mit demselben ziemlich ausführlich auseinandergesetzt hat. Wir verzichten hier auf eine Wiederholung der von ihm hervorgehobenen Unterschiede und Uebereinstimmungen. Ein besonderes Interesse hat aber sein Verhältnis zu Hume. Denn des letzteren Ideen waren es ja, die Kant den „dogmatischen Schlummer unterbrachen.“ Humes Skepticismus bereitete allen nach wahrer Erkenntnis ringenden Geistern das Gefühl der Unruhe und des Unbefriedigtseins. Das praktische Verhalten der Personen ver-

hinderte das Eingeständnis des Nichtwissens von der Aussenwelt. Deshalb erhob sich auch in Humes Vaterlande selbst eine Reaktion gegen seinen Skepticismus, welche in den Mitgliedern der schottischen Schule ihre Träger hatte. Kant, der die Widerlegung Humes nicht für überzeugend hielt, wollte seinerseits jene aufgestellten Zweifel an der Wurzel abschneiden. Die unsterbliche Idee seiner Philosophie ist die geforderte Ausmessung des menschlichen Erkenntnisvermögens. Die von Kant festgestellten Grundlagen der Erkenntnis verwirft Beneke und weist die Inkonsequenzen der angewendeten Methode nach. So bedeuten die Namen Hume, Reid, Kant und Beneke eine kontinuierliche Reihe philosophischer Entwicklung. Da sich Beneke nur gelegentlich mit Hume auseinandersetzt, so scheint hier eine kurze Vergleichung der Theorien beider geboten. Die zu vergleichenden Ansichten haben in jener Entwicklungsreihe zeitlich den grössten Abstand zwischen sich, sie sind die Pole der Entwicklung. Sachlich besteht dagegen zwischen ihnen eine viel grössere Verwandtschaft als zwischen Hume und Kant oder Kant und Beneke.

Humes Bedeutung liegt in seiner Erkenntnistheorie. Dieselbe ruht bei ihm, wie hei Beneke, ganz auf psychologischem Grunde. Hume hält fest an der Annahme der drei hypostasierten Seelenvermögen, ohne jedoch diesem Begriffe besondere Wichtigkeit beizulegen; Beneke führt dagegen seinen Begriff des Urvermögens ein. Beide Forscher sind darin einig, dass der Seele inhaltlich nichts angeboren sei, dass aber die Gesetze der seelischen Entwicklung und Thätigkeit natürlich begründet seien. Beide wollen alles Wissen auf Erfahrung gründen. Bei der Feststellung des Begriffes der Erfahrung scheiden sich die Wege beider. Hume unterscheidet zwei Klassen der reinen Erfahrung (perceptions): Wahrnehmungen oder *Eindrücke* (impressions) und *Vorstellungen* (thoughts or ideas). Die ursprünglichsten Eindrücke sind die Sensationen (sensations), zu ihnen gehören die Empfindungen und die Lust- und Unlustgefühle. Wie die sensations entstehen, ist nach Humes Meinung unerkennbar. Indem wir uns aber der Sensationen bewusst werden und dieselben vorstellen, gelangen wir zu den Reflexionen (reflexions), welche die Verstandesthätigkeit und die Gemütshewegungen ausmachen. Aus der Vorstellung der reflexions gehen die ideas

hervor. Von dieser Theorie unterscheidet sich Benekes psychologische Ansicht in fundamentaler Weise. Auf Grund der Urvermögenshypothese konstruiert Beneke den Begriff der zweielementigen Empfindung. Mit Hilfe dieses Begriffes gelingt es ihm, das Stärker-Bewusstwerden der elementarischen Empfindungen bis zum Deutlichkeitsgrade der Wahrnehmungen und Vorstellungen zu verfolgen und zu beschreiben. Die Grundhypothese Benekes ist völlig originell. Insofern konnte er mit Recht behaupten, dass sein Empirismus anders sei als alle vorangegangenen. Als Empiriker ist Hume gewiss konsequenter als Beneke, indem er so voraussetzungslos als möglich zu konstruieren sucht. Beneke kann dagegen auf dem breiten Grunde seiner ausgedehnten Hypothese unser Wahrnehmungs- und Vorstellungsleben bis in alle Einzelheiten verfolgen und dessen feinste Differenzierungen auf die Elemente des Vermögens und Reizes znrückführen. Hume giebt nur an, dass die Vorstellungen weniger intensiv und abgegrenzt sind als die Eindrücke, und dass ihre Stärke durch die Entfernung von den vorgestellten Gegenständen herabgemindert wird. Beneke weist nach, dass die Vorstellung durch Steigerungselemente zu höherer Bewusstheit gelangen kann als die Wahrnehmung, dass sie aber stets ein höheres Produkt ist, als die elementare Empfindung. Die Einwirkung der Entfernung lässt sich nach den von ihm festgestellten Steigerungsgesetzen ohne weiteres erklären. Trotz dieser grundlegenden Verschiedenheit, die sich durch ihre ganzen Systeme hindurchzieht, stimmen beide darin überein, dass unser gesamtes Geistesleben seinen Inhalt aus den Eindrücken oder Empfindungen erhält. Nur muss man bei dieser Behauptung sich stets gegenwärtig halten, dass Hume den Begriff des „Eindrucks“ unerörtert lässt, während die Empfindung nach Beneke eben schon ein Produkt ist aus Subjektivem und Objektivem. Beide sprechen es mit gleicher Stärke der Ueberzeugung aus, dass alle schöpferische Kraft der Seele, alle Thätigkeit der Phantasie nur in der Formung des durch die Sinne und die Erfahrung erworbenen Inhalts besteht.

Hume lehrt, dass die Vorstellungen (ideas) sich nach drei Gesetzen miteinander verbinden oder vergesellschaften. Die von ihm aufgestellten Associationsgesetze (principles of connexion among ideas) sind: das Gesetz der Aehnlichkeit (resemblance),

der Berührung in Zeit oder Raum (contiguity in time or place) und der Ursächlichkeit (cause or effect). Hume erklärt nicht, *wie* die Association geschieht, sondern sagt nur auf Grund allgemeiner Erfahrung, *dass* sie geschieht. Der Ausdruck „Association" ist bei ihm ein bildlicher. Seine Associationsgesetze sind abstrakte Schemata, die nur zur Orientierung dienen, ohne über das wirkliche Geschehen irgend etwas auszusagen. Die Bestandteile des Bewusstseinsinhaltes bleiben gesondert und einzeln, wie sie erworben worden sind; dass aber dieselben aufeinander wirken, ist Erfahrungsthatsache. Weitere Aufschlüsse kann in der That eine rein empirische Methode nicht geben. Beneke kommt an der Hand seiner Hypothesen dazu, *ein* Grundgesetz der Association aufzustellen, welches das innere Geschehen bezeichnen soll. Nach seiner Theorie werden von jedem bewussten psychischen Akte aus die beweglichen Elemente (Vermögen und Reize) stets auf dasjenige übertragen, *„was mit demselben am stärksten verbunden oder eins ist"*. Die stärkste Verknüpfung ist die durch das Zugleich-Gegebensein der seelischen Vorgänge. Deshalb ist die Verknüpfung durch das Zugleich (die Coexistenz) stärker als die durch die Succession. „Die Aehnlichkeit lässt sich in Gleichheit und Verschiedenheit zerlegen, wobei das Verschiedene mit dem Gleichen *zugleich* gegeben ist; und auch die Begründung *bleibender* Verbindungen zwischen beiden Gebilden ist in gewissem Masse auf ein Zugleich zurückzuführen." Trotz der auch hier zu Tage tretenden fundamentalen Verschiedenheit stehen sich die Ansichten beider Philosophen über die associative Bedeutung des Kontrastes sehr nahe. Hume sagt: „For instance, Contrast or Contrariety is also a connexion among ideas; but it may, perhaps, be considered as a mixture of Causation and Resemblance." [1]) Beneke sieht von der Ursächlichkeit, die ihm in diesem Falle blosse Succession ist, ab, indem er sagt: „Der Kontrast erweist sich nur vermöge der ihm zu Grunde liegenden Aehnlichkeit als weckendes Princip."

Humes Hauptaufgabe ist die erkenntnis-theoretische Bestimmung des Kausalitätsverhältnisses. Alles Schliessen auf

---

[1]) Wir citieren nach: David Hume, An Enquiry concerning the Human Understanding, and an Enquiry concerning the Principles of Morals. Edited by L. A. Selby-Bigge, Oxford 1894. P. 24.

Thatsachen scheint sich ihm auf die Beziehung von Ursache und Wirkung zu gründen. Er fragt deshalb: „What is the foundation of all our reasonings and conclusions concerning that relation?“ [1]) Es ist die Quelle für den Begriff der notwendigen Verknüpfung, den wir in unserm Bewusstsein finden, aufzusuchen. Durch ein Denken a priori können wir nicht zur Kenntnis der Kausalbeziehung gekommen sein. Dieselbe kann nur aus der Erfahrung stammen. Der Begriff der Kraft, Macht oder Ursache kann aber nicht aus einzelnen Fällen der Wirksamkeit der Körper abgeleitet werden, auch ist er nicht das Abbild einer Empfindung oder Selbstwahrnehmung. Die Veranlassung zu ihm liegt in der steten Folge zweier Thatsachen, die wegen der Gleichförmigkeit der Welt vielfach zu beobachten ist. Die Erfahrung giebt uns aber stets nur die häufige Verbindung von Gegenständen (frequent conjunction of objects), aber nicht den Begriff der notwendigen Verknüpfung (necessary connexion). Wenn man von der Verknüpfung zweier Gegenstände spricht, so meint man nur, dass sie im Vorstellen eine Verbindung gewonnen haben, so dass das Vorstellen von einem Gegenstande zu seinem gewöhnlichen Begleiter übergeht. Die stets beobachtete Folge zweier Thatsachen begründet also eine *Gewohnheit* in uns, vermöge deren wir den Begriff der notwendigen Verknüpfung bilden. Custom, then, is the great guide of human life. [2]) Eine volle Gewissheit über den ursächlichen Zusammenhang erlangen wir nicht, wir bleiben in blossem *Meinen* befangen. Unsere Ueberzeugung beruht nicht auf sicherer Erkenntnis, sondern auf dem *Glauben*. Der letztere wird befestigt durch eine *Wahrscheinlichkeit*, die aus einer grösseren Zahl gleichartiger Fälle sich ergiebt. Ein *Instinkt* treibt uns zur Annahme einer Welt ausser uns, während wir aus unsern Vorstellungen weder ein objektives Sein ausser uns noch in uns erschliessen können. — So gelangt Hume schliesslich zur Anerkennung einer hypothetischen Aussenwelt, deren Existenz er bei allen seinen Auseinandersetzungen von Anfang an stillschweigend angenommen hatte.

Benekes Standpunkt gegenüber der Kausalitätslehre Humes ist nach unserer früheren Darstellung leicht gekennzeichnet.

[1]) A. a. O. S. 32.
[2]) S. 44.

Beneke lehrt, dass uns in der inneren Erfahrung das Gewirktwerden einer Seelenthätigkeit durch eine andern reell gegeben ist, und dass dasselbe von uns in seinem Ansich erkannt wird. Von dieser Erkenntnis aus legen wir dann dem Verhältnis der steten zeitlichen Folge in der Aussenwelt das Verhältnis von Ursache und Wirkung unter. Die Kenntnis des Kausalzusammenhanges ausser uns ist also eine vermittelte und hat keine absolute Gewissheit. Beneke ist der Aussenwelt gegenüber keinen Augenblick in Verlegenheit. Er nimmt deren Existenz als gegeben an, von ihr entlehnt er das Element des Reizes, das der objektive Faktor der Empfindung ist. Nur die *Art* unseres Wissens von der Aussenwelt will er bestimmen und begründen, um den Skepticismus Humes zu beseitigen. Gerade im Vergleich mit des letzteren Ansichten tritt die weittragende Bedeutung hervor, welche Benekes Urvermögenshypothese besitzt.

Hume ist, wie Beneke, *psychologischer* Moralphilosoph. Das Gefühl ist ihm die Grundlage des Willens und Handelns. Der Mensch strebt nach Lust und widerstrebt der Unlust. Gut ist das, was nützlich und angenehm ist. (Diese Ansichten decken sich mit denen von Bentham.) Die Gefühle der sittlichen Billigung und Missbilligung, die nicht mit dem Interesse für unsern eigenen Nutzen verknüpft sind, gehen aus einem Instinkt des Menschen hervor, den wir *Sympathie* nennen. — Aus den Gefühlen der Lust und Unlust bilden sich die Gemütsbewegungen (passions), welche die unmittelbare, gleichsam „mechanische“ Ursache des Willens sind. Wegen dieser Begründung des Wollens kann es keine Freiheit geben, welche als der Gegensatz der Notwendigkeit zu definieren wäre. Man kann deshalb auch unter Freiheit nur die Macht verstehen, zu handeln oder nicht zu handeln, je nach dem Beschluss des Willens (a power of acting or not acting, according to the determinations of the will.[1]) Hume ist Determinist.

In dem Ausgangspunkte der ethischen Untersuchungen stimmt Beneke mit Hume überein. Aber der erstere leitet aus den Gefühlen der Lust und Unlust seine allgemein-gültige Norm her, aus welcher die sittlichen Urteile hervorgehen. Beneke weist nach, wie in dem Gebilde der Neigungen Begehren und Vorstellen verknüpft sind, und in welcher Weise die Zwecke

[1]) S. 95.

sich wirksam erweisen. Diese Nachweise Benekes ruhen aber wiederum ganz allein auf seiner eigenartigen psychologischen Konstruktion. Hume ist nicht imstande, einen klaren Zusammenhang zwischen Nutzen, Zweck, sittlichen Begriffen und Urteilen herzustellen. Er muss seine Zuflucht zum „Instinkt“ nehmen; er kennt kein eigentliches moralisches, sondern nur ein ästhetisches Urteil [1]), das unserm Wohlgefallen oder Missfallen Ausdruck giebt. Die Freiheit im Humeschen Sinne ist nur die Fähigkeit, die Beschlüsse des Willens auszuführen, also z. B. den Arm zu bewegen oder nicht. *Was* der Wille ist und *wie er Beschlüsse fassen kann*, erklärt Hume nicht. Für Beneke ist die Freiheit nichts anderes als die Unabhängigkeit von äusseren und inneren Kausalitäten, die nicht moralische Angelegtheiten, d. h. Gesinnung und Wille, sind. Beneke ist nicht Determinist in dem strengen Sinne wie Hume; aber auch er kennt keine Freiheit den natürlichen Bildungsverhältnissen gegenüber, durch welche die moralischen Angelegtheiten werden.

Im Vorstehenden sind die Hauptpunkte angegeben worden, in denen Beneke und Hume übereinstimmen oder sich unterscheiden. Es kann schliesslich hier noch darauf hingewiesen werden, dass beide die Hypothese eines Gesellschaftsvertrages bekämpfen. Fasst man die Resultate der Vergleichung zusammen, so ergiebt sich, dass die Uebereinstimmung zwischen den Lehren beider grösser ist als ihr Unterschied. Beneke dringt aber ohne Zweifel viel tiefer in die Wesenheit der Probleme ein als Hume; dafür hat sich der letztere energischer von künstlichen Hypothesen loszumachen gesucht, ohne dass es ihm jedoch gelungen wäre. Die „Instinkte“, welche er in die Erklärung einführen muss, sowie die angenommenen Vermögen sind viel ausgedehntere, aber auch viel unbrauchbarere Hypothesen als die von Beneke gebildeten. — Benekes Philosophie bedeutet der Humeschen gegenüber einen grossen Fortschritt.

Die Eigenart des Benekeschen Empirismus liegt, wie wir nachgewiesen haben, in der Zuhülfenahme durchgängig verwendbarer Hypothesen. Das wahrhaft Hypothetische liegt stets jenseits der Erfahrung, ist also dem verwandt, das die Philosophie früher als das Metaphysische bezeichnete. Um die Eigentüm-

[1]) Dr. R. Koeber, Repetitorium d. Gesch. d. Phil., S. 84.

lichkeit der Benekeschen Philosophie möglichst von allen Seiten zu beleuchten, genügt deshalb die Gegenüberstellung mit sensualistischen Lehren nicht. Vielmehr empfiehlt sich in zweiter Reihe eine Vergleichung mit solchen Theorien, die in ihren Hypothesen oder metaphysischen Annahmen eine Verwandtschaft mit Benekeschen Anschauungen aufweisen. Fasst man den fundamentalen Begriff des Urvermögens allein ins Auge, so fällt dessen Aehnlichkeit mit den Begriffen des Atoms und der Monade sofort auf. Wir gehen deshalb zu einer Vergleichung der Benekeschen Theorie mit der Atomistik und der Philosophie des Leibnitz über, wobei wir aber nicht die Systeme in ihrem ganzen Aufbau, sondern nur in ihren Grundlagen betrachten.

Bis zu Beneke nehmen fast alle Psychologen und Philosophen, ausgenommen die Materialisten, ein Seelenwesen oder eine Seelensubstanz an. Beneke verwirft diesen Begriff. Er löst die Seelensubstanz in eine Vielheit unteilbarer Kräfte auf, er atomisiert das Seelenwesen. Nichts liegt näher als die Frage, wie sich die Lehre von den Urvermögen zur Atomenlehre verhalte? Auch Dressler hat seinem Meister diese Frage vorgelegt. Beneke antwortete darauf: „Sie fragen mich über das Verhältnis meines Systems zur Atomistik. Was meinen Sie unter diesem Ausdruck: die alte oder die neuere Atomenlehre? — Bei der ersteren lag der Fehler darin, dass sie das Dynamische verkannte, alles durch äusseren Anstoss erklären wollte, während doch die neue Psychologie lehrt, dass sogar *alles* Kraft ist, Kraft und Substanz überhaupt nicht reell oder numerisch zweierlei, sondern nur für die Auffassung. — Die neue Atomenlehre ist sehr wohlbegründet auf Thatsachen als Verhältnislehre; hierüber hinaus aber, inwiefern sie die Organisation des Seins aufzudecken Anspruch macht, stützt sie sich auf höchst unsichere Hypothesen, über welche daher auch die Physiker sehr uneins miteinander sind. — Man wirft meiner Psychologie immer wieder von neuem vor, sie sei atomistisch. Dies ist sie allerdings in der weiteren Bedeutung des Wortes, dass sie das Elementarische der inneren Organisation aufgewiesen hat, und in dem einzigen Wesen, welches uns überhaupt seinem Innern nach vorliegt. Aber eben deshalb ist sie nicht blosse Verhältnislehre, sondern legt das innerlich wahrhaft Existierende dar, und von diesem zeigt sei dann eben, dass es zugleich durch und durch Kraft

ist, und alle seine Entwicklungen durch das Kraftsein vermittelt erfolgen. [1])“

Diese Worte enthalten viel Richtiges; aber sie sind keine genügende Antwort auf die gestellte Frage. Bei einer genaueren Vergleichung ergiebt sich eine viel grössere Anzahl verwandtschaftlicher Momente, als Beneke selbst anerkennen wollte. — Unzweifelhaft ist es richtig, dass die alte und die neue Atomistik der Benekeschen Psychologie gesondert gegenüberzustellen sind.

Nach der Anschauung der älteren Atomistik besteht die Welt der Dinge aus einer unendlichen Anzahl von Atomen d. h. unteilbaren Raumdingen. Die Atome können in einem Fürsichsein nur existieren, wenn es zwischen ihnen ein Anderes giebt. Folgerichtig verwarf deshalb Demokrit den eleatischen Seinsbegriff, der nur ein einziges, unterschiedsloses Sein setzte und die Kontinuität der Welt behauptete. Für Demokrit ist das Nichtsein ebenso real wie das Sein, das Leere ebenso wie das Volle. Es giebt für ihn ein unendliches Leeres und eine unendliche Zahl von Atomen. Aus den Aggregationen beider bestehen die Dinge. Solche Aggregationen können aber allein durch die Bewegung zustande kommen. Letztere ist weder in den Atomen noch in dem Leeren mitenthalten; aber sie wird bewirkt durch die eigene Schwere der Atome. Weil diese von verschiedener Grösse und Gestalt sind, fallen sie ungleich schnell. Dadurch entstehen Zusammenstösse, welche die senkrechte Fallrichtung teilweise unmöglich machen. Durch das Ausbiegen fallender Atome aus der senkrechten Richtung entstehen Stösse und Gegenstösse, welche Wirbelbewegung hervorrufen. Aus ihr entstehen die Zusammenballungen der Atome zu sichtbaren Dingen. Demokrit bezieht auch die menschliche Seele in den Konstruktionsbereich seiner Corpuscularphilosophie. Die Seele ist nach ihm ein Aggregat von runden, glatten, leicht beweglichen, warmen und feuerartigen Atomen, welches sich durch den ganzen, aus andern Atomen zusammengesetzten Leib erstreckt und von diesem eingeschlossen und solange festgehalten wird, als das Leben dauert. Durch das Seelending werden in den Sinnesorganen Wahrnehmungen, im Gehirn Gedanken, im Herzen Gemütserregungen und in der Leber Begierden gebildet. Seelenatome, welche bei Lebzeiten aus dem Leibe entweichen, werden

[1]) Brief v. 8. 8. 47.

durch Einatmen frischer Seelenatome aus der Luft ersetzt. Im Tode aber entweichen alle Seelenatome aus dem Leibe und zerstreuen sich im Universum. — Das Wahrnehmen ist, wie alles psychische Geschehen, ein mechanischer Vorgang. Es kommt dadurch zustande, dass sich von den Raumdingen kleine, mit Trieb und Empfindung begabte materielle Bilderchen, Idole (εἴδωλα), ablösen und durch die Sinne wie durch Kanäle in die Seele einströmen. Trotzdem giebt uns dieses Wahrnehmen nur eine Welt der Wahrnehmung, nicht die wahre Welt, nicht das wahrhaft Seiende in seinem Ansich. — Die Idole bringen in uns Begehren und Wollen hervor. Wert und Charakter unseres Begehrens werden durch die Beschaffenheit der Idole bestimmt.[1])

Man sieht auf den ersten Blick, welche Verschiedenheit und welche Uebereinstimmung zwischen der Atomistik und der Psychologie Benekes besteht. Die alte Atomistik ist eine konsequent durchgeführte Metaphysik, die nur dadurch konsequent bleiben kann, dass zu den beiden Prinzipien der Atome und des Leeren als drittes Prinzip die Bewegung hinzugefügt wird. Diese Bewegung erscheint als ein deus ex machina. Wie kann unteilbaren, chaotisch gegebenen Raumdingen soviel Schwere zukommen, dass daraus die alles gestaltende Bewegung resultiert? Woher kommt die Schwere? Ein den Atomen innerliches dynamisches Element wird doch nicht angenommen! Immerhin sind aber die Atome Corpuscula, die wir zwar nicht vorstellen, deren Sein wir uns aber im Fortgange unseres abstrakten Denkens soweit annähern können, dass sie uns nicht undenkbar erscheinen. Anders verhält es sich mit Benekes Urvermögen, die zwar eine hypothetische, aber keine eigentlich metaphysische Annahme sind. Sie dienen ihrem Urheber nur zur Analyse der Erfahrungsthatsachen, aber nicht zu einer durchgängigen metaphysischen Konstruktion. Beneke stellt sich seine Urvermögen nicht chaotisch gegeben, sondern systematisch angeordnet vor. Dieselben sind nichts anderes als Kräfte, welche sich als gegenstandsloses Streben manifestieren. Kann man sich aber eine Kraft ohne Substrat, ohne einen Träger denken? Zwar soll die Materie in

[1]) Wir sind bei dieser kurzen Skizzierung hauptsächlich den Ausführungen von Friedrich Harms in seiner „Philosophie in ihrer Geschichte“, I, S. 127—136, und denen von Johannes Rehmke in seinem „Grundriss der Geschichte der Philosophie“, S. 18—21, gefolgt.

gradueller Abstufung mit Kräften begabt sein, welche den Urvermögen gleichartig sind. Was ist aber zwischen den Urvermögen? Wodurch gelangen die Urvermögen zu ihrem Fürsichsein? Das sind Fragen, die in Benekes Annahme völlig offen gelassen sind. Somit erscheint uns die alte atomistische Hypothese geschlossener als die Benekesche. Konsequent ist Beneke darin, dass er durch Kräfte kein Seelen*ding* entstehen lässt. — Merkwürdig sind nun die deutlich hervortretenden Parallelen zwischen beiden Ansichten. Wie die Seelenatome des Demokrit den ganzen Leib durchsetzen, so beruht nach Beneke das gesamte leibliche Leben auf Urvermögen. Wie die Seelenatome aus dem Leibe entweichen, so werden die Urvermögen verbraucht. Uebermässiger Verbrauch derselben führt zur Ermüdung und Erschlaffung. Neue Urvermögen werden durch Assimilierung der aufgenommenen Reize gebildet, während die Seelenatome aus der Luft eingeatmet werden. Eine eigenartige Parallele zu den Idolen ist die *Aneignung* der Reize. Beneke hält es für im höchsten Grade wahrscheinlich, dass von dem einmal aufgenommenen Reiz garnichts wieder nach aussen hin entschwindet. [1]) Da die Reize vermutlich unsern Seelenkräften analog und gleichartig sind, so entstehen aus der Verbindung von Vermögen und Reiz specifische Gebilde, welche die Bausteine der gesamten Geisteswelt liefern. Die percipierenden Begriffe sind daher den vorliegenden Wahrnehmungen, Vorstellungen u. s. w. in solchem Grade gleich, dass die Verschiedenheit zwischen Erkenntnis-Subjekt und -Objekt völlig verschwindet. Daher ist uns in unserer inneren Erfahrung eine Ansicherkenntnis gegeben. Die Idole bleiben, was sie sind; die Reize werden bei der Aneignung umgewandelt. Hierdurch gelangt Beneke zu einer andern erkenntnistheoretischen Ansicht als die alten Atomisten. Ebenso unmittelbar aber, wie aus den Idolen, gehen nach Beneke aus den durch inneres Reizentschwinden modificierten Empfindungen die Begehrungen hervor. — Aus diesen Vergleichungen ergiebt sich zur Genüge, dass eine Verwandtschaft beider Theorien nicht so weit abzuweisen ist, wie Beneke dies that.

Anders stellt sich das Verhältnis Benekes zur neueren Atomistik. Hier ist zunächst zu bemerken, dass die atomistischen Ansichten der Naturforscher sich nicht durchaus gleich sind.

---

[1]) Brief an Dressler vom 15. 8. 45.

Für unsere Vergleichung genügt es aber, wenn wir die Grundgedanken der neuen Atomenlehre, wie sie Fechner zusammengestellt und der Naturphilosophie gegenüber verteidigt hat, in Betracht ziehen. Zwar erschien Fechners Buch „über die physikalische und philosophische Atomenlehre“ erst nach Benekes Tode, im Jahre 1855. Dennoch darf man dieses Buch wohl im ganzen als die Summe derjenigen Ansichten bezeichnen, welche auch zur Zeit Benekes gehegt wurden. Beneke hat recht, wenn er das Wesen der neuen Atomistik als das einer Verhältnislehre charakterisiert. Nach moderner Anschauung sind die Atome keine transcendenten Wesen mehr, sondern sie erscheinen als Begriffsbildungen, welche zum Zwecke kritischen Naturerkennens gemacht worden sind.[1]) Die Atome darf man sich unendlich klein denken, da es nicht auf den Kern eines Kraftcentrums, sondern auf die Wirkungssphäre der Kräfte ankommt, innerhalb welcher dieselben keine andern Kräfte zur Wirkung gelangen lassen. An die Atome sind fernwirkende Kräfte gebunden, die sich als Anziehung und Abstossung äussern und sich für grössere Entfernungen auf Newtons Gravitationsgesetz zurückführen lassen. Die Annahme der Schwere reicht aber nicht aus, um das gegenseitige Verhalten der Atome bei grosser Annäherung zu erklären. Das zeigen uns die Erscheinungen der Kohäsion und der chemischen Affinität. Hierfür muss eine Anziehung angenommen werden, welche einer höhern als der quadratischen Potenz der Entfernung proportional ist. Die Elasticität des Aethers, die Undurchdringlichkeit der Körper verlangen die Annahme, dass bei noch grösserer Annäherung die anziehende Kraft in eine abstossende übergeht, welche nicht duldet, dass sich zwei Atome bis zur Berührung einander nähern. Die Atome der anorganischen Welt bilden auch den organischen Körper. Dazu bedürfen sie nicht anderer Kräfte, sondern sie sind nur anders angeordnet und haben eine andere Bewegung. Kein organisches System kann unabhängig bestehen, es bedarf anderer Systeme, welche die ihm notwendigen Kräfte, vielleicht in einem Mischverhältnis, enthalten. Das Leben ist allgemeinste Eigenschaft des Existierenden, da das Universum in seiner Totalität einen Organismus darstellt.

---

[1]) Vergl. hierzu und zum Folgenden: Kurd Lasswitz, Gustav Theodor Fechner, Stuttgart 1876, S. 71, 116 u. s. f.

Die letzten Sätze, die das Verhältnis des Organischen zum Anorganischen behandeln, sind Fechners eigene Ansicht, der ebenso, wie Beneke, eine durchgängige Beseelung des Seienden annahm, wenngleich die Anschauungsweisen beider sich wesentlich voneinander unterscheiden. Diese Unterscheidung soll hier nicht untersucht werden. Wir wollen nur darauf hinweisen, dass Fechner von der Atomistik aus zu Ansichten gelangen konnte, die sich in ähnlicher Art auch bei Beneke finden. — Wenn nach der neuen Anschauungsweise die Atome auch unendlich klein sind und nur durch ihre fernwirkenden Kräfte die Welt der Dinge erscheinen lassen, so bilden sie dennoch Centra, die als wirklich gedacht werden. Benekes Urvermögen sind, wie schon angedeutet wurde, Kräfte ohne Kern und ohne bestimmbare Sphäre der Wirkung. Während die Atome gegenseitig aufeinander wirken, streben die Urvermögen nach Reizen, die ihnen äusserlich sind. Die Atome behalten ihre Krätte, welche nur modifiziert werden können, in allen Verbindungen bei. Die Urvermögen sind durch einmalige Reizausfüllung für immer verbraucht. Ihr Streben erwacht erst wieder nach dem Entschwinden des Reizes. Zwischen den Atomen herrscht Anziehung und Abstossung. Die Urvermögen und die zu psychischen Elementen gewordenen Reize folgen nur dem Gesetz der Anziehung des Gleichartigen, während ungleichartige Spuren sich nur in Gruppen und Reihen anordnen können. Allerdings hat Benecke recht, wenn er sagt, dass die neue Atomistik die wirkliche Organisation des Seins nicht hat aufdecken können. Trotzdem besteht zwischen ihr und seiner Ansicht eine unverkennbare Aehnlichkeit. Auch die Theorie der Urvermögen hat uns keinen Aufschluss über die psychische Erscheinungsseite des Belebten gegeben. Dennoch möchten wir behaupten, dass Beneke mit seiner Annahme diejenige Richtung eingeschlagen hat, die allein zu einer wirklich wissenschaftlichen Psychologie führen kann. *Aber nur die Richtung,* nicht die Annahme an sich, erkennen wir als zutreffend an.

Die atomistische Ansicht hat sich als geeignet erwiesen, uns zu einer einheitlichen Erklärung der äusseren Natur gelangen zu lassen. Soll die Psychologie nicht bloss Beschreibung sein, so muss die Forschung auf die Entdeckung psychologischer Elemente lossteuern. Von „Seelenatomen“ kann natürlich keine

Rede sein; denn das wäre das Hineintragen einer Hypothese in eine metaphysische Annahme. Die „Vorstellung“, welche von Herbart und andern schon lange vor ihm als Element psychischen Geschehens angesehen wurde, hat sich dem tieferdringenden Blick als etwas Zusammengesetztes gezeigt. Dieser Begriff genügt deshalb einer vollständigen Analyse auch nicht. Das Einzige, was übrig bleibt, ist das Element der Kraft, eine Krafteinheit. Weder diese noch die Kraft überhaupt sind Objekte unserer Wahrnehmung. Der Begriff der Kraft ist ein hypothetischer. Wir bilden denselben im Anschlusse an unsere Erfahrung von dem Geschehen, um dieses letztere erklären zu können. Die Physik kann ohne die Vorstellung von Kräften nicht auskommen. Mag sie auch das Wort „Kraft“ streichen und dafür „Bewegung“ sagen: in der Sache bleibt sich das ganz gleich. In der Psychologie können wir mit dem Begriffe der Bewegung vorläufig so gut wie nichts anfangen. Man vergisst in unserer Zeit des Triumphes der Naturwissenschaft gar zu leicht, dass das Psychische eben eine besondere Erscheinungsart ist, welche besondere Methoden zu ihrer Erkenntnis erfordert, und auf welche die Methoden der Wissenschaft von der äusseren Natur nicht ohne weiteres anwendbar sind. Wie nun eine psychische Krafteinheit zu bestimmen sein möchte, dürfte heute wohl noch niemand angeben können. Unsere psychologische Erfahrung ist noch nicht bestimmt genug, um auf ihrer Grundlage zu entscheiden, ob vielleicht die psychische Thätigkeit in einer einfachen, zum ersten Male im individuellen Leben gebildeten Empfindung oder die in einem einfachen Vergleichsurteile sich zeigende als Aeusserung einer für die Wissenschaft brauchbaren Krafteinheit anzusehen sein könnte. Aber selbst wenn wir zum Zwecke der Erklärung eine hypothetische Krafteinheit in die Wissenschaft eingeführt haben werden, sind wir doch von einer mathematischen Berechnung der psychischen Vorgänge noch weit entfernt. Sieht man in Benekes Hypothese von den Urvermögen nur dessen Bestreben, zu einer Krafteinheit zu gelangen, so muss man anerkennen, dass diese Hypothese ein durch und durch genialer Wurf ist. Aber Benekes Annahme war verfrüht. Man wird sie einer künftigen Wissenschaft vielleicht einmal ebenso an die Seite stellen, wie gegenwärtig die alte Atomistik der neuen.

Wenn man den philosophischen Entwicklungsgang der europäischen Kulturmenschheit überblickt, so kann man bemerken, dass alle tieferen Versuche zur Erkennung des Seins schliesslich darauf hinausgegangen sind, einen letzten Urbestandteil, ein letztes Element für dieses Sein zu entdecken. Auch diejenigen Systeme, welche eine allumfassende Substanz der Welt aufstellen, verfolgen schliesslich doch den angegebenen Zweck, wenn auch indirekt und auf einem Umwege. Unter den Systemen, bei deren Entstehung der leitende Zweck von vornherein klar und sicher erkannt und als Leitmotiv des Philosophierens festgehalten worden ist, steht dasjenige von Leibnitz in erster Reihe. Die Monade ist ihm das Urelement des Seins, wie das Urvermögen für Beneke zunächst Grundelement des psychischen Geschehens ist. Es ist daher schon mehrmals eine Aehnlichkeit zwischen den Philosophien von Leibnitz und Beneke bemerkt worden. Eine solche besteht auch thatsächlich. Wenn aber Windelband[1]) Benekes Lehre geradezu eine Monadologie ohne prästabilierte Harmonie nennt, so ist diese Behauptung ein Schlagwort, das sehr einleuchtend klingt, im Grunde genommen aber nicht viel Richtiges enthält. Eine Vergleichung der Ansichten beider Männer wird unsere Behauptung bestätigen.

Dressler, dem die Aehnlichkeit wohl auch aufgefallen war, richtete an Beneke einmal die Frage nach dem Leibnitz'schen Begriff der Materie. Letzterer antwortete darauf mit einer Reihe von Aussprüchen Leibnitzens, die deutlich die Ausgangspunkte für dessen Philosophie bezeichnen.[2]) Leibnitz sagt in seinen „Nouveaux essais sur l'entendement humain“: „Il faut considérer . . ., que la matière n'est qu'un amas, ou ce qui en résulte, et que tout amas réel suppose *des substances-simple ou des huités réelles.*“ Leibnitz führt dann in seinem „Système nouveau de la nature“ weiter aus, dass die einzige Annahme einer ausgebreiteten Masse, deren Struktur wir uns als durch angehäufte Einheiten entstanden denken, nicht zur Erklärung genüge. Man müsse das Gesetz der Kraft hinzuziehen, welches sehr fasslich sei, obgleich es aus dem Bereich der Methaphysik stamme. Er sagt in letzterem Werke an anderer Stelle: „Pour trouver ces unités réelles, je fus contraint de recourir à un *atome formel,* puisqu'un être

[1]) Geschichte der neueren Philosophie, Bd. II, S. 397.
[2]) Brief vom 27. 5. 42.

matériel ne saurait être en même temps matériel et parfaitement indivisible, ou doué d'une véritable unité. Il fallut donc rappeler et comme réhabiliter les formes substantielles, si décriées aujourd'hui; mais d'une manière qui les rendit intelligibles, et qui séparat l'usage qu'on en doit faire de l'abus qu'on en a fait. Je trouvai donc que leur nature consiste dans la *force* . . . .“ Die Begriffe des *Elements* und der *Kraft* sind die beiden Grundpfeiler des Leibnitz'schen Philosophierens. Beneke weist in seinem Briefe darauf hin, dass Leibnitz „mit Bestimmtheit die Notwendigkeit eingesehen habe, das Ansich der Materie in Analogien mit demjenigen zu denken, was wir durch unser Selbstbewusstsein wahrnehmen.“ In diesen Grundanschauungen stimmen beide Philosophen überein; denn das Streben der Urvermögen kann ebenfalls nur in einer Kraft begründet sein. Die Uebereinstimmung ist jedoch lediglich eine ganz allgemeine. Den gemeinsamen Grundbegriffen giebt jeder von ihnen eine eigene Definition. Dadurch wird eine fundamentale Verschiedenheit begründet, die zur Divergenz der Systeme führt und nur gewisse Analogien in den Ansichten zu Tage treten lässt.

Leibnitz protestiert ebenso wie Beneke dagegen, ein Anhänger der Atomistik zu sein. Beide wollen sich dadurch gegen den Vorwurf materialistischer Denkweise schützen. Dennoch nennt Leibnitz seine Monaden „die wahrhaften Atome der Natur.“ Er glaubt „einen neuen Anblick des inneren Wesens der Dinge gewonnen zu haben.“ Die Monaden sind Substanzen im metaphysischen Sinne. Sie können nur *metaphysische Punkte* sein, da physische Punkte nicht denkbar, mathematische nicht real sind. Die Urvermögen sind eine hypothetische Annahme, zu der die Erfahrung nötigt; sie müssen aber als reell gedacht werden. Die Urvermögen sind ebenso wenig wie die Monaden wahrnehmbar, sondern nur denkbar. Die Monaden haben keinen natürlichen Anfang und kein Ende, sie sind unausgedehnt, bloss vorstellend. Die Urvermögen bilden sich und werden verbraucht; da sie nicht materiell sind, können sie auch keine Ausdehnung haben; sie werden nur durch Reizerfüllung das subjektive Element einer Spur, die allein durch Ansammlung anderer, ihr gleichartiger Spuren zur Klarheit des Vorstellens gelangen kann. Der Monade ist das Vorstellen *ein ursprünglicher innerer Zustand, ein inneres Handeln.* Der *Inhalt* des Vorstellens ist für

alle Monaden gleich; er ist das Weltbild, das sich in den Monaden wie in vielen aufgestellten Spiegeln zugleich abbildet. Die Monade erhält aber dieses Bild nicht von aussen, es liegt in ihr und braucht sich bloss zu entwickeln. Die Monade hat keine Fenster, durch welche etwas ein- und austreten könnte. Sie ist Bewusstseinsindividuum, ihre Individualität ist absolut.

Der Satz: „nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu“ ist also nur richtig, wenn man einschränkend hinzufügt: „nisi intellectus ipse“, wobei unter dem „Verstande“ die der Seelenmonade ursprünglich innere Thätigkeit des Vorstellens gedacht werden muss. Weil alle Monaden Bewusstsein entwickeln, so sagt Leibnitz: „Omnes substantiæ simplices aut monades creatæ appellari possunt animæ.“

Auch die Urvermögen sind Individualitäten, jedes ist für sich abgeschlossen; aber zwischen ihnen besteht Anziehung, vermöge deren freie Urvermögen zu psychischen Gebilden hinzufliessen können. Ausserdem sind die Urvermögen in Systemen angeordnet, die wir aus der menschlichen Organisation erkennen. Die Urvermögen haben ursprünglich keinen Inhalt, sondern nur ein allgemeines Reizstreben. Aller Inhalt kommt ihnen von aussen durch das Thor der Sinne, und zwar entweder direkt oder indirekt durch das Ueberfliessen überschüssiger Reize von antecedierenden psychischen Gebilden her.

Die Monaden sind durch den Deutlichkeitsgrad ihres Vorstellens unterschieden. Die niedrigsten Monaden schlafen, Gott als die höchste Monas hat das höchste und klarste Vorstellen. Zwischen diesen beiden Polen ist die graduelle Abstufung des Vorstellens eine ungezählte. Im allgemeinen haben die Monaden der Körperwelt nur Perceptionen, während die menschliche Seele Apperceptionen bildet. Die Perception unterscheidet sich von der Apperception durch eine geringere Deutlichkeit. Der Hauptvorzug der Apperception besteht darin, dass sie „magis distincta et cum memoria conjuncta“ ist. Alle Monaden ausser Gott haben ein entwickeltes und ein niederes, mangelhaftes Moment, nämlich Bewusstsein und Materielles. Dieses Materielle, das die Monaden zu keiner vollkommenen Vorstellung, zu keiner ungehemmten Thätigkeit kommen lässt, sind die dunkel bewussten Vorstellungen, die materia prima. Was wir gewöhnlich Materie oder Körper nennen, ist materia secunda, ein Phänomen, dem eine

Monadengruppe als Reales zu Grunde liegt. Insofern ist materia secunda ein phaenomenon bene fundatum. Die abgestufte Reihe der Monaden ist eine ununterbrochene. Trotz der absoluten Individualität dieser Weltbestandteile besteht eine Uebereinstimmung zwischen dem Weltbilde, das jede Monade in sich trägt, und der ihr äusseren Weltwirklichkeit. Diese Uebereinstimmung ist von Gott vorherbestimmt, sie ist die harmonia præstabilita. Die prästabilierte Harmonie zeigt sich auch in dem Zusammenklang zwischen Seele und Leib. Letzterer ist materia secunda, welche von der Seelenmonade beherrscht wird. Alle Vorstellungen sind, wie schon gesagt wurde, der Seele angeboren; keine derselben kann jemals verloren gehen. Der Organismus des Menschen ist der vollkommenste der uns bekannten Monadenkomplexe. Innerhalb seiner gilt das allgemeine Kontinuitätsgesetz. Zwischen Sinnlichkeit und Vernunft besteht kein genereller, sondern nur ein gradueller Unterschied. Die inneren Zustände der Monaden sind uns nur von unserer Seelenmonade her bekannt. Wer also die Seele ganz durchschauen könnte, hätte „das Lösungswort des Welträtsels“ gefunden. In dieser Ansicht hat man wohl mit Recht Leibnitzens geschichtliche Bedeutung als Psychologe erkannt.[1])

Die Urvermögen sind unterschieden durch die Grade ihrer Eigenschaften: Kräftigkeit, Lebendigkeit und Reizempfänglichkeit. Jeder Grad der einen dieser attributiven Bestimmtheiten kann mit jedem Grade der beiden andern verbunden sein. Nur die Urvermögen der menschlichen Seele sind mit hoher Kräftigkeit begabt. Deshalb kann auch allein die menschliche Seele zu wahrhaften Vorstellungen gelangen. Nur ihre Urvermögen sind nach dem Deutlichkeitsgrade des Vorstellens zu unterscheiden. Diese Unterscheidung ist aber nicht ursprünglich und unmittelbar begründet, sondern sie ist eine vermittelte, aus der Entwicklung der menschlichen Seele hervorgehende und abzuleitende. Wenn auch die niederen Urvermögen infolge ihrer geringeren Kräftigkeit nicht zu Elementen des Vorstellens werden können, so entwickeln sie doch in gewissem Grade Bewusstsein, das wir uns annähernd denken können, wenn wir von unsern gering bewussten leiblichen Thätigkeiten auf noch niedere Grade des

[1]) Max Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie, 2. Aufl., Bd. I, S. 33 ff.

Bewusstseins schliessen. Auf diese Weise kommt auch Beneke zu der Ansicht von einer durchgängigen Beseelung der Welt, die eine nach Bewusstseinsgraden abgestufte ist. Die Urvermögen sind vermöge ihrer Kräftigkeit und Individualisation die Grundfaktoren für die Abstufung aller uns bekannten Naturwesen. Aus der Assimilierung der Reize folgt aber, dass wir uns auch die Kräfte der gewöhnlich als leblos betrachteten Materie nur als unsern Seelenkräften analog denken können. Innerhalb des menschlichen Organismus besteht kein Gegensatz zwischen Leiblichem und Sinnlichem; beide sind ihrem tiefstem Grunde nach gleichartig, da sie Eigenschaften oder Kräfte an einem und demselben Substantiellen sind. Der durch unsere Sinne aufgefasste Leib ist nur das äussere Zeichen, der Repräsentant von dem inneren Ansichsein des Leibes. Hieraus folgt, dass für das Zusammensein von Seele und Leib kein anderes Band angenommen zu werden braucht als dasjenige, das die psychischen Systeme unter sich verbindet und wodurch die graduelle Abstufung aller psychischen Gebilde bedingt ist. Man bedarf für das Aufeinanderwirken beider keiner gekünstelten Hypothesen, wie solche die prästabilierte Harmonie darstellt. Die Gleichartigkeit beider erklärt uns dasselbe vollständig. Beneke verlässt mit dieser Ansicht den Boden der Erfahrung und begiebt sich auf das Gebiet der Spekulation, das völlig zu meiden ihm auch in anderer Hinsicht nie gelungen ist. Er legt aber seiner Anschauung keine metaphysische Bedeutung bei; dieselbe ist für ihn nur eine Hypothese, der man nicht zuzustimmen braucht, wenn man an der Hand seiner Psychologie in die Geheimnisse der Menschenseele eindringen will. Diese Seele, die für Leibnitz eine absolute Einheit ist, sieht Beneke als eine Vielheit von Kräften an, der gar nichts Inhaltliches angeboren ist. Aller Inhalt wird im Verlaufe des Lebens erworben. Die Vorstellungen als solche sind nicht unvergänglich, sie können durch Reizentschwinden ins Unbewusstsein versinken. Der Reiz allein ist das veränderliche Element; das Urvermögen bleibt in seiner Individualität erhalten, von ihm kann sich nichts ablösen. Das psychische Geschehen wird nach Beneke in seinem Ansich erkannt, die Aussenwelt bleibt Phänomen. Ueber letztere können wir nur etwas erfahren durch die Schlüsse, die wir aus ihren Kräften und Wirkungen auf uns ziehen. Diese Schlüsse werden vermittelt durch die

Wahrnehmuugen, die wir von unserm eigenen Leibe gewonnen haben. So ist also auch für Beneke die Erkenntnis der menschlichen Seele Ausgangspunkt und Mittel für die Welterkenntnis. Die geschichtliche Bedeutung, die man Leibnitz für die Psychologie beilegt, kommt jedem Psychologismus, vornehmlich aber dem Benekes zu.

Aus dieser Gegenüberstellung der Ansichten Benekes und Leibnitzens ergiebt sich, dass zwischen beiden eine unverkennbare Aehnlichkeit obwaltet. Als Systeme betrachtet, sind beide aber ihrem tiefsten Grunde nach verschieden. Leibnitz ist Metaphysiker im eigentlichen Sinne des Wortes. Sein eigentümlicher Substanzbegriff beherrscht sein gesamtes Philosophieren. Infolge konsequenter Durchführung desselben gerät er der Wirklichkeit und ihren Anforderungen gegenüber in Verlegenheit. Die Lehre von der prästabilierten Harmonie ist ein zwar fein ersonnener, aber doch schwacher Notbehelf, um unsere Kenntnis von der Aussenwelt zu erklären und die Wirklichkeit der letzteren zu retten. Benekes Psychologie ist trotz mancher Rückfälligkeiten doch eine ausgeprägte Erfahrungsphilosophie. Die Lehre von der durchgängigen Beseelung, den Urvermögen, dem Verhältnis von Seele und Leib beruhen auf Hypothesen. Für die letzteren wird also stets die unmittelbare Erkennbarkeit abgewiesen, sie machen nicht Anspruch auf den Geltungswert metaphysischer Einsicht. Obgleich Beneke eine Abstufung der Naturwesen annimmt, stellt er doch kein Kontinuitätsgesetz auf. Der Weltgrund, die einheitliche Ursache des Alls, ist ihm weniger ein Gegenstand des Erkennens als vielmehr des Glaubens und Ahnens.

Leibnitzens Begriff der Kontinuität erscheint leicht als eine willkürliche Zuthat zu den Elementen seines Systems. Man ist eben sehr geneigt, an eine geometrische Kontinuität der Welt zu denken. Diese wäre ein Widerspruch zu dem Substanzbegriff von Leibnitz. Diskrete Weltbestandteile können kein kontinuierliches Ganzes ergeben. Die Kontinuität, die Leibnitz lehrt, ist nur die Stetigkeit in der graduellen Abstufung des Vorstellens. In gleichem Sinne hätte Beneke von einer Kontinuität des Bewusstseins sprechen können, da er ja alle möglichen Grade eines solchen annimmt. Leibnitz und Beneke stimmen auch darin überein, dass ihr Denken von einer mathematischen Vorstellungsweise durchwebt ist.

Eine Vergleichung der Urvermögenshypothese mit Herbarts Lehre von den einfachen Wesen (Realen) kann unterlassen werden; denn dieselbe würde kein wesentlich anderes Resultat ergeben als die Vergleichung mit der Monadologie. Ausserdem ist Herbarts Psychologie nur lose mit dessen metaphysischer Annahme verknüpft, und sie ist auch nicht die Grundwissenschaft der Philosophie wie bei Beneke.

VI. Rückblick.

Der wichtigste Abschnitt Benekeschen Philosophierens ist zu Ende. Wir haben den Forscher in seiner intensivsten und fruchtbringendsten Thätigkeit kennen gelernt. Beneke hat in diesem Zeitraum von 13 Jahren eine Riesenarbeit geleistet. Nur fester Glaube an sich selbst und seine Lehre, sowie hohe Begeisterung für den Fortschritt und die idealen Güter der Menschheit konnten ihm den hochgemuten Sinn verleihen, allem äusseren Erdenglück zu entsagen und die äusserste Anspannung aller Kräfte für die Lösung der selbstgestellten, völlig selbstlosen Lebensaufgabe aufzuwenden. Wie oft auch Beneke geirrt haben mag: die Verehrung und Dankbarkeit der Nachwelt gebührt ihm als Mensch und Forscher in gleicher Weise. Er ist einer von den Helden des reinen Menschentums, die sich freudig und mutig opfern, um das Menschengeschlecht mehr und mehr loszulösen von den Banden seiner Herkunft und Entwicklung, um es auf eine höhere Stufe der Erkenntnis und Gesittung zu heben. Ernst und unendlich mühevoll, freudlos und ohne Anerkennung: so ist das Leben dieses ausgezeichneten Mannes bisher an unserm geistigen Auge vorübergerollt. So wird es uns auch in seinen letzten Abschnitten erscheinen.

Noch immer einsam stand Beneke um das Jahr 1840 in der Wissenschaft da. Die Ausbreitung, Anerkennung und Fortwirkung seiner Lehre entsprach ebensowenig dem Werte derselben als der aufgewendeten Mühe und Arbeit. Wenn auch die Ursache davon in der Richtung des Zeitgeistes lag, so darf doch nicht verkannt werden, dass die Eigenschaften der Benekeschen Philosophie selbst mitbegründend dafür wirkten. Es ist eine anhaltende und anstrengende Arbeit erforderlich, um sich Benekes

Ansichten und seine eigenartige Terminologie soweit zu eigen zu machen, dass man auf dem Grunde seiner Philosophie sich in geschlossenen Gedankenreihen zu bewegen und philosophische Probleme selbständig zu behandeln imstande ist. Dazu kommt, dass die Werke Benekes sehr häufig nicht nur keinen Genuss gewähren, sondern durch vielfache Wiederholungen und „trockene", poesielose Darstellung ermüden. Beneke schreibt im allgemeinen sehr abstrakt und ohne rhetorischen Schmuck und Schwung. Seine Hypothesen lassen dem Anhänger dieser Philosophie nur einen geringen Spielraum bei der Behandlung philosophischer Gegenstände. Es kann sich nur darum handeln, Benekes Grundlehren auf Gegenstände philosophischer Erkenntnis folgerichtig anzuwenden. Dadurch sind den schöpferischen Impulsen junger philosophischer Denker Fesseln angelegt; die geistige Individualität hat keine genügende Weite zu ihrer Bethätigung, ihr bleibt nur handwerksmässige Arbeit übrig. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass junge bedeutende Geister sich in so geringer Anzahl zur Fortführung dieser Philosophie bestimmt gesehen haben. — Aeltere, mit den Ansichten anderer Systeme erfüllte Philosophen sind dadurch abgestossen worden, dass Beneke gewisse Inkonsequenzen nicht vermieden hat. Namentlich ist ihm stets sein Verhältnis zur Spekulation zum Vorwurfe gemacht worden: er bekämpft und verwirft jegliche Spekulation, ohne sich derselben jedoch entschlagen zu können.

Aus den angegebenen Gründen fand Benekes Philosophie hauptsächlich nur Beachtung bei ihren Gegnern. Unter diesen sind besonders die Hegelianer und die Herbartianer zu nennen. Die Gegnerschaft dieser philosophischen Schulen ist im innersten Wesen ihrer Denkart begründet und deshalb verständlich und gerechtfertigt. Dass dieselben ihre Gegnerschaft mit Geringschätzung paarten, brachte zwar die vorangegangene philosophische Entwicklung jenes Zeitalters mit sich, aber es liegt dennoch darin das grosse Unrecht, das die Mitwelt gegen Beneke verschuldet hat.

Wie der Schiffer auf hohem Meere aufmerksam auf jedes Zeichen achtet, das ihm die Aenderung des Wetters anzeigt, so spähte Beneke nach Anzeichen aus, die ihm einen Umschwung der Geistesrichtung andeuten sollten. Im Jahre 1839 gab sein Freund Eduard Schmidt in Rostock die „Umrisse zur Geschichte

der Philosophie“ heraus. Beneke begrüsste dieses Buch als einen Beweis dafür, dass nicht alle Denker der Modethorheit der Spekulation verfallen seien.[1]) Eigentlich hatte er keine Ursache zur Freude über das merkwürdige Werk. Zwar ging Schmidt scharf gegen die Anmassungen Hegels und seiner Anhänger, allein im Besitze der wahren und vollendeten Philosophie zu sein, vor; aber er vermochte auch dem Empirismus keine grosse Bedeutung beizulegen. Ueber Beneke selbst urteilte er, dass derselbe zwar durch die Behandlung der Psychologie und durch die „Ausbildung eines strengen nnd reinen Empirismus sich anerkennenswerte Verdienste erworben habe, dass ihm aber erfreulicher sein würde, wenn er neben der sonstigen wissenschaftlichen Tüchtigkeit auch Sinn für Spekulation von Beneke aussagen könnte. Schmidt wollte nämlich die Spekulation noch über Hegel hinaus treiben und sie von allem Empirischen und Religiösen in gleicher Weise loslösen. Er strebte ein System des absolutesten Idealismus an, das ein Wissen vom letzten Grunde unseres Denkens wäre. Nicht im Inhalt sollte die Philosophie ihre Aufgabe suchen, sondern in einer Form der Gedanken, welcher (logische) Allgemeinheit, Notwendigkeit und Einheit zukomme. Diese Philosophie sollte nur das Fachwerk sein, in das sich die reale Erkenntnis einordne. So wies Schmidt dem Empirismus die zweite Stelle an, während er gegen Hegel, Herbart und die Fichtesche Schule sehr scharf polemisierte. — Es ist jedenfalls ein Zeichen von grosser Selbstverleugnung, dass Beneke diesem Buche Beifall zollte.

Alle Verkennung und Enttäuschung trug Beneke mit heroischem Mute, obwohl ihm kein anderer Lohn zuteil wurde, als derjenige, welcher in der Arbeit selber liegt, Zu allen andern Faktoren aber, die ihm den Weg zum äusseren Lebensglück verbauten, gesellte sich schon in frühen Lebensjahren ein schweres, unheilbares Leiden. Zwar hatte er die Disposition dazu von seinen Eltern geerbt; aber die übermenschliche Anstrengung, die ihn täglich und stündlich an den Arbeitstisch fesselte, entwickelte die natürliche Anlage frühzeitig und zu aussergewöhnlichem Grade. Das ist der ewige Sinn der Prometheussage! Wer den engen Bannkreis menschlicher Erkenntnis erweitern,

---

[1]) B. Erdmann, Gesch. der Phil., Bd. II, S. 637.

oder wer das Wissen vorgezogener Geister in die von Trieb und Bedürfnis bewegte Menschenherde hineinpflanzen will: über den waltet ein ehernes Schicksalsgesetz. Machtlos und todesmatt sinkt er vor dem Ziele zusammen. „Des Geistes Flutstrom ebbet nach und nach." Glücklich der, dessen Augen noch sterbend das Land seiner Sehnsucht grüssen dürfen! — Beneke sollte nicht einmal dieses Glück beschieden sein.

III. Wirksamkeit in Berlin II, 1840—54.

Erstes Kapitel.

1840—49.

I. Benekes Leben und Thätigkeit von 1840—47.

Das Jahr 1840 brachte für Beneke die folgenreiche Bekanntschaft und Freundschaft mit Johann Gottlieb Dressler, dem Direktor des Landschullehrer-Seminars zu Bautzen. Die persönliche Berührung zwischen beiden Männern wurde durch Diesterweg vermittelt. Unter dem Titel: „Pädagogische Real-Encyklopädie oder encyklopädisches Wörterbuch des Erziehungs- und Unterrichtswesens und seiner Geschichte“ gab der Archidiakonus und spätere D. theol. Hergang in Bautzen damals ein umfassendes pädagogisches Werk bei Philippi in Grimma heraus. Unter den Mitarbeitern stand an erster Stelle der Direktor Dressler; ihm waren hauptsächlich die psychologischen Themata zur Bearbeitung übertragen. Als er zur Lösung der ihm gestellten Aufgaben einiger biographischer Notizen über Beneke bedurfte, wandte er sich mit der Bitte an seinen Kollegen Diesterweg, doch bei Beneke anzufragen, ob derselbe ihm die nötigen Nachrichten über seinen Lebens- und Bildungsgang geben wolle. Beneke kam dem ausgesprochenen Wunsche sofort nach. Er sandte die von uns mehrfach citierte „Autobiographie“ nebst einem sehr freundschaftlich gehaltenen Briefe an Dressler mit der Bitte, ihm doch nähere Auskunft über die „Real-Encyklopädie“ zu geben. Nachdem er sich sehr anerkennend über

Dresslers Aufsätze in der „Allgemeinen pädagogischen Zeitschrift“ ausgesprochen hatte, fügte er hinzu: „Jedenfalls begrüsse ich Sie freudig als Mitarbeiter an dem grossen Werke, zu welchem einige kleine Beiträge zu liefern ich mir zur Aufgabe meines Lebens gesetzt habe.“ Damit war die freundschaftliche Verbindung zwischen beiden Männern hergestellt.

Johann Gottlieb Dressler war 1799 zu Neukirch in Sachsen geboren. Seine Eltern, deren Ehe mit Kindern reich gesegnet war, besassen eine kleine Ackerwirtschaft und einen Kramladen. Unter ganz bescheidenen Verhältnissen wuchs also der Sohn heran. Im Jahre 1814 kam er als Schulgehülfe nach Putzkau, einem vier Stunden von Bautzen entfernten Dorfe. Seine ausgezeichnete Begabung hatte ihn auf den Weg autodidaktischer Fortbildung getrieben. In seinem 18. Lebensjahre fasste er den Plan, zu studieren. „Er verstand damals noch kein Wort Latein.“ Blutarm bezog er das Gymnasium in Bautzen und Ostern 1823 die Universität zu Leipzig, um Theologie zu studieren. Wenn seine Studiengenossen sich ausruhten oder einem jugendfrohen Lebensgenusse huldigten, musste er sich durch Klavierunterricht sein tägliches Brot verdienen. Mit Energie und Eifer brachte er seine Studien zu Ende, wurde 1826 Gesanglehrer an der Bürgerschule in Bautzen, 1828 Substitut des dortigen Pastor primarius und 1831 Direktor des Landschullehrer-Seminars. In dieser Stellung entfaltete er eine weitverzweigte und fruchtreiche Wirksamkeit durch Wort und Schrift. Sein starker Geist erlag der Bürde des Amtes nicht. Er fand noch Zeit, der Entwicklung auf den Gebieten der Philosophie, Pädagogik und Theologie zu folgen und selbst thätig in dieselbe einzugreifen. Im Jahre 1835 wurde er durch Benekes „Erziehungs- und Unterrichtslehre“ für dessen System gewonnen. Mit lebhafter Begeisterung erteilte er fortan den Unterricht in der Pädagogik nach Benekes Ansichten und verfasste mehrere Schriften, in denen er die Benekesche Lehre populär darstellte und durch viele Beispiele aus der pädagogischen Praxis anschaulich machte. Ausserdem hielt er an mehreren Orten vor einem Publikum, das den verschiedenen gebildeten Ständen angehörte, Vorlesungen über die neue Psychologie. Obwohl Dressler nie ein Schüler Benekes gewesen war, hatte er sich dessen Lehren doch völlig zu eigen gemacht, so dass Beneke selbst seine Verwunderung darüber aussprach.

Der Jünger war dem Meister völlig kongenial. Ja, an Frische und Gewandtheit der Darstellung übertraf er ihn weit. Wenn in dem wissenschaftlichen Verkehr beider Beneke hauptsächlich der gebende, Dressler der empfangende Teil war, so muss doch hervorgehoben werden, dass auch Beneke manchen wichtigen Wink und anregenden Gedanken seinem Freunde verdankte. Vor allem bot dieses Freundschaftsverhältnis, das sowohl in der Uebereinstimmung der Ueberzeugungen als auch in gegenseitiger hoher Wertschätzung begründet war, für Beneke eine reiche Quelle des Trostes und der Aufmunterung. Beide Männer hatten kaum ein Geheimnis voreinander. Jeder nahm an dem Leben und Streben des andern den wärmsten Anteil; einer tröstete und beruhigte den andern über die Erfolglosigkeit der Arbeit, über Missverständnisse und Anfeindungen. Wie Dressler sein wissenschaftliches Verhältnis zu Beneke auffasste, geht aus seinem ersten Briefe an diesen hervor. Er schrieb: „Wenn Sie mir die Ehre erzeigen, mich als Mitarbeiter an der grossen Aufgabe Ihres Lebens zu begrüssen, so kann ich ohne Erröten nur soweit beistimmen, als sie den guten Willen für die That nehmen wollen. Zur Zeit bin ich, was die Sache betrifft, nur der getreue Widerhall von Ihnen gewesen, und ich fürchte, dies werde auch künftig so sein. Liegt indes etwas Verdienstliches darin, eine verkannte gute Sache zu verteidigen, so dürfen Sie auf mich zählen; denn es ist mein fester Vorsatz, Ihre Philosophie und Psychologie möglichst unter den Pädagogen einheimisch zu machen." Dressler hoffte, dass die Lehrerwelt „das gut machen werde, was die Philosophen an Beneke gesündigt hatten." Fast ausschliesslich kommt Dressler das Verdienst zu, die Aufmerksamkeit der Pädagogen auf Beneke hingelenkt zu haben. Dressler und seine ausgezeichnetsten Schüler, sowie sein Schwiegersohn Friedrich Dittes haben Benekes Lehren weithin bekannt gemacht und in der sächsischen Lehrerwelt den unverkennbar hervortretenden Trieb zu philosophischen Studien geweckt. Die sächsische Lehrer- und Volksbildung hat aus der Arbeit dieser Männer grossen Gewinn gezogen. Natürlich soll mit dieser Behauptung nicht der grosse und nachhaltige Einfluss der Herbartischen Schule irgendwie herabgesetzt werden.

Im Jahre 1840 war Beneke mit der Ausarbeitung seines „Systems der Logik als Kunstlehre des Denkens" beschäftigt,

die er noch in demselben Jahre beendete. Unmittelbare Veranlassung zu diesem zweibändigen Werke war ihm die wiederholte Klage seiner Anhänger, dass ihnen das 1832 erschienene „Lehrbuch der Logik“ ein fast gänzlich verschlossenes Buch sei. Das grössere Werk sollte die dort gegebenen kurzen Ausführungen verständlich machen. Aber ehe zur Drucklegung geschritten werden konnte, erhielt Beneke zu Anfang des Jahres 1841 von seinem Verleger Mittler die Nachricht, dass die erste Auflage der „Erziehungs- und Unterrichtslehre“ fast vergriffen sei und dass eine neue Auflage vorbereitet werden müsse. Hoch erfreut über den augenscheinlichen Erfolg seines Werkes, unterzog sich Beneke sofort der notwendigen Verbesserungsarbeit. Er richtete an Dressler die Bitte, ihm doch diejenigen Stellen anzugeben, bei denen sich demselben Lücken oder Unklarheiten der Darstellung gezeigt hätten. Dressler erfüllte diese Bitte in ausgedehntem Masse und Beneke berücksichtigte die Ansichten und Ratschläge seines Freundes, soweit seine Ueberzeugung es zuliess. Die zweite Auflage der „Erziehungs- und Unterrichtslehre“, die einige Monate nach dem „System der Logik“ im Jahre 1842 erschien, war in der That eine wesentlich verbesserte; sie berücksichtigte auch die Probleme, die seit ihrem ersten Erscheinen in der pädagogischen Welt zur Diskussion gelangt waren. — Der zweite Band der Sittenlehre erschien, wie bereits früher erwähnt wurde, 1841.

Im Sommer 1841 hatte Beneke die Freude, seinen Freund Dressler persönlich kennen zu lernen. Dieser besuchte ihn in Gemeinschaft mit dem Archidiakonus Hergang und hielt sich acht Tage lang in Berlin auf. Er giebt uns folgende Schilderung von der Persönlichkeit Benekes: „Der erste Eindruck, den er auf mich machte, war ein anderer, als ich mir gedacht hatte; mir schwebten die Leipziger Professoren aus meiner Studentenzeit vor, die anständig, aber nicht elegant aussahen, und hier fand ich einen Mann, der mir im ersten Augenblick wie ein feiner Hofmann vorkam: nett und sauber in der Kleidung, rasch und leicht in seinen Bewegungen, bestimmt und glatt in der Sprache und dabei anfangs zurückhaltend und kühl. Das letztere namentlich stach von der Biederkeit und Wärme, die ich in seinen bisherigen Briefen gefunden hatte, merkwürdig ab; aber es währte nicht lange, so wich dieser Schein, und aus dem zurückhaltenden

ward der zugänglichste und offenste Mann, der mich dann stets, wenn ich wieder bei ihm eintrat, mit der edelsten Geradheit empfing. — Natürlich habe ich es mir nicht nehmen lassen, den Vorlesungen Benekes beizuwohnen, wiewohl er mir das erste Mal, als ich ihn um die Erlaubnis dazu bat, die Bemerkung machte: „Da können Sie leicht etwas Besseres thun". Die Miene, mit er er mir das sagte, dokumentierte die ungeheuchelteste Bescheidenheit. Sein Vortrag hatte nicht das Feuer, wodurch manche hinreissen, war aber sehr klar, fliessend, bestimmt, und durch die Gewichtigkeit der Sache anregend." [1])

Bei Gelegenheit der brieflichen Verabredung über Dresslers Reise erhalten wir auch einen Einblick in das Privatleben Benekes. Derselbe wohnte mit seinem ebenfalls unverheirateten Bruder zusammen in der Schützenstr., Nr. 73. Das Verhältnis zwischen beiden war ein echt brüderliches. Bis zum Tode des Philosophen waren sie stets zusammen, abgerechnet die Zeit, die Eduard als Soldat in Frankreich, als Student in Halle und als Privatdocent in Göttingen und der um zwei Jahre jüngere Bruder als Domkandidat auf einer Reise und als Schlossprediger in Schwedt zubrachte. Bei dem letzteren, welcher Prediger an der Dreifaltigkeitskirche und zuerst Assessor, dann Konsistorialrat beim Konsistorium in Berlin war, überwog entschieden die Neigung zu praktischen Thätigkeiten. Er verehrte seinen Bruder als den geistig bedeutenderen innig und nahm ihm alle Sorge für die Bedürfnisse des praktischen Lebens ab, so dass dieser ungestört seinem Studium leben konnte und den Mangel eines eigenen Familienlebens weniger schmerzlich empfand, als es sonst wohl der Fall gewesen sein würde. Auch in ihren Ansichten stimmten die Brüder in ungewöhnlichem Masse überein. Den Berlinern waren beide wohlbekannt, sie sollen auf ihren Spaziergängen, die sie häufig gemeinschaftlich unternahmen, den Eindruck zweier Sonderlinge gemacht haben.

Vom Jahre 1840 ab waren der herabstimmenden Momente in Benekes Leben weit mehr als der erheiternden und erhebenden. Mit dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelms IV. traten die Bestrebungen der kirchlichen Orthodoxie deutlicher und kecker hervor. Dieselben wurden von den Spitzen der Regierung

---

[1]) Diesterwegs Jahrbuch von 1856, S. 24—25.

ermuntert und unterstützt. So war z. B. in einer Berliner Predigerversammlung eine Ansprache und Mahnung an das Publikum zu strengerer Feiertagsheiligung und fleissigerem Kirchgange in Vorschlag gebracht worden. Die einsichtsvollsten Geistlichen erklärten sich aus „dem Gesichtspunkte der Pastoralklugheit“ dagegen und verweigerten ihre Unterschrift. Als aber der Minister erklärte, er erwarte, dass alle unterschrieben, geschah das thatsächlich; nur Benekes Bruder und ein anderer jüngerer Geistlicher gaben ihre Unterschrift nicht. In bitteren Worten berichtete Beneke über diesen Vorgang an seinen Freund Dressler. Die Streitigkeiten der Alt-Lutheraner und „unierten Pietisten“ waren ihm in der Seele zuwider. Mit einer gewissen Genugthuung nahm er daher die Kunde auf, dass David Strauss seinen Wohnsitz in Berlin nehmen wolle. Er hoffte, dass aus dem Kampfe der schärfsten Gegensätze geläuterte Ansichten und ruhige Zustände hervorgehen würden.

Das Auftreten von Strauss und die Spannung, die innerhalb der Berliner theologischen Fakultät zwischen Neander einerseits und den Hegelianern Marheineke, Vatke u. s. w. andererseits bestand, sowie die romantische Geistesrichtung des Königs führten zu der Berufung Schellings nach Berlin. Dieselbe wirkte auf Beneke geradezu niederschlagend. „Sie werden aus den öffentlichen Blättern wissen“, schrieb er an Dressler, „dass Schelling nun wirklich hier ist und über Philosophie der Offenbarung lesen will. Diese Vorlesung hat nun freilich noch nicht angefangen; aber dessenungeachtet ist dadurch schon alles aus den Angeln gehoben, recht eigentlich die halbe Universität darüber toll geworden. Steffens hat seine „Religionsphilosophie“ aufgegeben, um dafür bei Schelling zu hören; dagegen wäre nichts zu sagen, da er im Jahre 1801 oder 1802 sein Schüler gewesen ist.[1]) Aber auch Gabler und Trendelenburg haben, um der Philosophie der Offenbarung beizuwohnen, ihre Vorlesungen verlegt und ebenso wollen Neander, Twesten, Vatke, von Henning, Lichtenstein u. s. w. seine Zuhörer werden. Sie können denken, da die Professoren den Studenten mit solchem Beispiele vorangegangen sind (die Verlegungen sind, mit Angabe des Grundes, weitläufig am

---

[1]) Diese Zeitangabe ist nicht richtig; es müsste heissen 1798 und 99. S. Kuno Fischer, Gesch. d. neueren Philos. Heidelberg 1872. Bd. 6, I, S. 67, 70 u. 72.

schwarzen Brett verhandelt worden), wie die Studenten gespannt sind. Schelling hat, wie schon erwähnt, noch nicht angefangen, denn grosse Herren lassen lange auf sich warten; aber ein paarmal hatte sich das Gerücht verbreitet, er werde anfangen, und da war schon ein so grosses Gewühl und Gedränge nach dem Auditorium hin, dass man kaum durchkommen konnte. Und das alles um etwas, was ich nicht anders als mit dem Ausdrucke le grand vide bezeichnen kann! Denken Sie sich nun, dass ich allein, dessen eine Vorlesung (die Psychologie) mit der der Philosophie der Offenbarung in der Stunde, die andere (die Religionsphil.) im Gegenstande kollidiert, nicht nur, ohne mich weiter zu kümmern (wenn auch freilich vor weniger Zuhörern, als ich sonst gehabt haben würde) der Ankündigung gemäss meine Vorlesungen halte, sondern mich auch nicht enthalten kann, von Zeit zu Zeit ein satyrisches Wort dazwischen zu werfen: und Sie werden meine isolierte Stellung begreifen. Die Sache ist jedenfalls von der Art, dass man bei aller Neigung, darüber zu lachen, sich doch kaum enthalten kann, sich zu ärgern."

Am 16. Januar 1842 schrieb er über das „Schaurige" der „Schellingmanie", dass es viel ärger geworden sei, als er für möglich gehalten habe. Er berichtete: „Ungefähr vierzig Professoren aus allen Fakultäten besuchen die Vorträge des neuen Propheten, dazu Prediger, Beamte, Offiziere u. s. w., so dass man, wenn es nicht eben ein Lügenprophet wäre, darüber als eine höchst erfreuliche, grossartige Erscheinung frohlocken müsste. Ich will nicht entscheiden, wie viele dazu auch nur durch eine espèce von philosophischem Interesse geführt worden sind, wie viele durch blinde Ehrfurcht vor dem berühmten Mann, durch die Mode, durch — das Verlangen, sich liebes Kind zu machen. Aber es ist einmal so, und eins dieser Motive so unerfreulich wie das andere. Das Bündnis zwischen dieser, alle verkehrten Richtungen unserer Zeit (mit einer bewunderungswürdigen Virtuosität — das ist nicht zu leugnen!) verschmelzenden Philosophie und unserer Regierung ist noch besiegelt worden durch die vor wenigen Tagen bekannt gemachte Verlobung zwischen Schellings Tochter und dem Sohne unseres Unterrichtsministers[1]): ein an sich unbedeutendes Faktum allerdings, aber welches doch

[1]) v. Eichhorn.

in seinen Folgen gewiss von nicht geringer Bedeutung sein wird, wie jeder abnehmen kann, der da weiss, wie sehr hier alles durch persönliche Verbindungen bestimmt wird! Dazu kommt, dass Schelling in eben dieses Ministerium als Rat einzutreten designiert ist. Kurz, jedenfalls ist hier in den ersten zehn Jahren nicht daran zu denken, dass eine gesunde Philosophie, ich will nicht sagen, begünstigt, sondern auch nur unbelästigt ertragen wird!"

Als am Schluss des Wintersemesters 1841—42 Schelling ein Fakelzug gebracht, eine von Neander, Twesten und Steffens mitunterzeichnete Dankadresse seitens seiner Zuhörer überreicht und zum Andenken an seine Vorlesungen eine Medaille geprägt wurde, bezeichnete Beneke das als Schande für Berlin und schrieb: „Die Narrheit übt jetzt hier ein beinah unbestrittenes Regiment aus." Weder der heftige Kampf zwischen Schellingianern und Hegelianern noch die stetige Abnahme der Hörerzahl Schellings konnten ihn besonders erfreuen. Er wusste, dass dadurch für seine Philosophie noch kein empfänglicher Boden bereitet wurde. Man mag über seine scharfen, gegen Schelling und seine Philosophie gerichteten Bemerkungen urteilen, wie man will: anerkennen muss man seine Charakterfestigkeit und Ueberzeugungstreue. Die Wünsche der Regierenden, deren Motive er klar durchschaute, konnten ihn nicht bewegen, einer Lehre auch nur vorübergehende Aufmerksamkeit zu widmen, von deren Unhaltbarkeit und Gehaltlosigkeit er überzeugt war.

Dass sein Verhalten höheren Orts mit Missfallen bemerkt wurde, liegt auf der Hand. Als im Jahre 1842 die Regierung für die Gehaltserhöhung der Berliner Universitätsprofessoren 20,000 Thaler auswarf, ging Beneke, der noch immer kein Gehalt bezog, wieder leer aus, während gut besoldete Professoren 500 Thaler Zulage erhielten. Mancherlei Gerüchte über die Gründe dieser erneuten Zurücksetzung tauchten auf. Beneke nahm keine Notiz von denselben, sondern wandte sich mit einer Eingabe an das Ministerium. Es kam ihm, wie er sagte, nicht auf seine Person, sondern auf das Princip dabei an. Nach mehreren Monaten erhielt er die Antwort des Ministers, über die er gegen Dressler folgendes äusserte: „Was meine Vorstellung an das Ministerium betrifft, so sind mir zuletzt 200 Thaler jährlicher Remuneration zugeworfen worden, aber (eine ganz neue Erfindung

bei uns) widerruflich! Der Minister „hofft“ nur, sie mir auf die nächsten Jahre auch bewilligen zu können.“ So will man jetzt hier die Leute beim Lenkseile festhalten, was einem Professor gegenüber, der 22 Jahre gelehrt und seine Ansichten so vielfach in Schriften ausgesprochen hat, unstreitig sehr wohl angebracht ist! Sie können wohl denken, dass es mich deshalb ordentlich anwidert, auch nur an die Sache zu denken, aber ich wollte doch ihre teilnehmende Frage nicht unerwidert lassen.“

Auch in Benekes engster Umgebung, im Kreise seiner Kollegen an der Universität, fand sich weder Verständnis noch Anerkennung und Wertschätzung seiner Leistungen. Schon im Jahre 1837 hatte Michelet [1]) mit Hohn auf Benekes Philosophie, ohne dessen Namen zu nennen, hingewiesen. Er nannte die eigentümliche Terminologie Benekes „individuellen Unsinn“; der Philosophie desselben sprach er jede Originalität ab und erkannte ihr deshalb nicht das Recht des Anspruchs zu, in seiner Geschichte der Philosophie dargestellt zu werden. Diese Meinung herrschte auch in den vierziger Jahren wohl noch ziemlich allgemein unter den Professoren der Berliner Universität. Die Vertreter der Geisteswissenschaften gehörten ja grösstenteils der Hegelschen oder Schellingschen Richtung an, während die Vertreter der Naturwissenschaft sich wenig oder gar nicht um die Bewegungen auf philosophischem Gebiete kümmerten, es sei denn, dass das Unerfreuliche derselben sie abstiess und gelegentlich zu einem scharfen Worte veranlasste. Wiederholt vernehmen wir deshalb die Klage Benekes, dass er gänzlich isoliert sei, dass seine geistige Isolation einen unerträglichen Grad erreicht habe. „Das Schlimmste ist,“ schreibt er, „dass ich eben keinen Freund habe, mit welchem ich so recht aus vollem Herzen über das sprechen könnte, was mir am meisten am Herzen liegt oder zu thun macht. An Freunden fehlt es mir nicht; aber in der grossen Stadt ist alles so zerstreut, und die meisten sind von Gesellschaften belastet; und überdies ist unter Hunderten kaum einer, der sich dem Einflusse des allgemeinen Strudels entziehen könnte, welcher Schelling und Hegel, Marheineke und Bruno Bauer u. s. w. selbst für die, welche keinen Augenblick an sie glauben, doch für das tägliche Gespräch als die Personen er-

[1]) Geschichte der letz. Systeme der Phil. in Deutschland von Kant bis Hegel. I. T., VI—VII.

scheinen lässt, an welchen das Heil der Welt hinge!" Die Vereinsamung raubte ihm die Freudigheit, die für die Gesundheit ebenso wichtig und notwendig ist, wie für eine glückliche Wirksamkeit.

Noch mehr als die Stellung innerhalb der wissenschaftlichen Welt Berlins, stimmte ihn die Gestaltung, welche seine Lehrerwirksamkeit allmählich angenommen hatte, herab. Während er in den ersten Jahren seiner akademischen Laufbahn volle Auditorien gehabt hatte, musste er jetzt vor einer geringen Zahl von Hörern seine Vorlesungen halten. Die wissenschaftliche Wertschätzung, die damals allgemein Mode war, hatte sich auf die Studenten übertragen. Wer ein höheres geistiges Kraftgefühl besass, wandte sich denjenigen Lehren zu, die als die geistreichsten und schwierigsten angesehen wurden. Mancher Student blieb aus Benekes Vorlesungen mit der Begründung weg, dass darin „nur gesunder Menschenverstand" gelehrt werde. Man verlangte eben von der Philosophie Konstruktionen, die den übrigen Wissenschaften durchaus fremdartig waren. Seine geringe Schülerzahl war deshalb meistens nur „Durchnittsware", zum Teil bestand sie auch aus älteren Hospitanten, die dem Beamten-, Offiziers-, Lehrer- und Kaufmannsstande angehörten. Mehr Beifall als bei seinen Landsleuten fand Beneke bei den Ausländern, die in Berlin studierten. Namentlich waren es Siebenbürger, Ungarn, Wallachen, Engländer und Nordamerikaner, die Gefallen an seiner Philosophie fanden. Unter diesen Schülern waren häufiger ausgezeichnete Talente, die ihrem Lehrer manche Freude bereiteten. Aber eine so ausgedehnte Fortwirkung konnte sich an Benekes Lehrthätigkeit doch nicht anschliessen, dass er neben den zahlreichen Philosophenschulen jener Zeit hätte zu einer in weiten Kreisen anerkannten Bedeutung gelangen können. Er empfand die Erfolglosigkeit seines akademischen Unterrichts sehr schmerzlich, und mit unverhaltener Bitterkeit äusserte er, dass er sich fast schäme, zu sagen, vor wie wenigen er seine Vorlesungen halte, nur um das „glimmende Docht nicht ganz verlöschen zu lassen". Er nannte seine Kollegien eine „Satyre auf das, was sie sein sollten". Die Ursache dieser betrübenden Erscheinung suchte er aber nicht bei sich selber. Er schrieb darüber: „In mir selber liegt es nicht; denn mein Vortrag (dies Zeugnis kann ich mir wohl selbst geben) hat von Jahr zu Jahr

an Sicherheit und streng gemessener Haltung gewonnen, ohne an Lebhaftigkeit verloren zu haben, und ist, wenn auch allerdings in keiner Weise pikant und amüsant, doch auch in keiner Weise abstossend; wie denn auch die wenigen, welche mir noch treu geblieben sind, sich gerade hierdurch immer besonders angezogen gefühlt haben.“ Sieht man ganz ab von jener Zeitrichtung, die für Benekes Philosophie so ungünstig wie nur möglich war, so dürfte er selbst doch einen grossen Teil zur Verödung seiner Kollegien beigetragen haben, natürlich ohne Willen und Bewusstsein davon. Zeitgenossen, die ihn in seinen letzten Lebensjahren gehört haben, berichten, dass sein Vortrag zwar klar und fliessend, aber sehr abstrakt, schematisierend und ohne jeden Schwung und jedes Feuer gewesen sei. Beachtet man seinen Briefstil und die Darstellungsweise in seinen letzten Schriften, so scheint dieses Urteil voll der Wahrheit zu entsprechen.

Trotz seiner misslichen Stellung wünschte Beneke doch keine Berufung an eine andere Universität; denn er meinte, dass er leicht aus dem Regen in die Traufe kommen könne. So oft er auch in Klagen über sein Geschick ausbrach, so gab es doch Zeiten, wo er sich dieser Klagen fast schämte, und wo ihm dieselben im Munde seiner Freunde sehr zuwider waren. Als Dressler in einem Aufsatze in Diesterwegs „rheinischen Blättern“ über die Vernachlässigung Benekes geklagt hatte, schrieb er diesem: „Nur eines habe ich zu erinnern: beseitigen Sie die leidigen Jeremiaden! Ich habe früher nur zuviel selber aus diesem Tone gesungen, so dass ich Sie vielleicht damit angesteckt habe. Aber man thut sich hiermit immer grossen Schaden. Unser Publikum ist leider dem grössten Teile nach Pöbel, und als solcher nur zu sehr geneigt, was geschehen ist, als vox dei zu nehmen, indem ihm die Fähigkeit abgeht, darüber hinaus zu einer mehr innerlichen Würdigung vorzudringen. Erzählen wir ihm das Ungünstige vor, so fasst man uns zu sehr beim Worte.“

Die Freundschaft zwischen Beneke und Eduard Schmidt in Rostock bestand fort, obwohl beide weniger in ihren wissenschaftlichen Ansichten, als nur darin übereinstimmten, dass die Philosophie einer gründlichen Reform bedürfe. Nur dachte sich jeder diese Reform in seiner eigentümlichen Weise. Schmidt weigerte sich daher, nachdem Beneke ihm sein „System der

Logik“ zugesandt hatte, ein Urteil darüber abzugeben: er wollte den Freund eben nicht verletzen. Beneke schrieb dagegen über Schmidts „Vernunftreligion und Glaube“, dass darin trotz mancher Anlässe von seiner Psychologie keine Anwendung gemacht worden sei, obwohl sich viele scharfsinnige Erörterungen in dem Buche fänden.

Den entschiedensten Erfolg hatte Benekes Lehre unter den Pädagogen. Eine Reihe didaktischer Schriften erschien, in denen die neue Psychologie praktisch angewendet war. Einer der bedeutendsten Schulmänner, die sich Beneke anschlossen, war Raimund Jakob Wurst, früher Professor und Direktor am Lehrerseminar zu St. Gallen, zuletzt Lehrer zu Ellwangen in Württemberg. Den im Jahre 1845 erfolgten Tod dieses Mannes beklagte Beneke tief.[1]) Ausser mehreren bedeutenden Schülern Dresslers wurde auch Heinrich Julius Kämmel, Sextus am Gymnasium zu Zittau, ein Anhänger der Benekeschen Psychologie. Derselbe war zunächst für deren Ausbreitung als Mitarbeiter an Hergangs „Real-Encyklopädie“ thätig. Wir werden später auf seine Wirksamkeit zurückkommen.

Uebergrosse geistige Anstrengung und tiefgehende Missstimmung thaten das Ihrige, um die ohnehin nicht sehr feste Gesundheit Benekes völlig und dauernd zu untergraben. Er selbst berichtet über seinen Zustand, dass er seit seiner Jugend, wo er an einem hitzigen Fieber gelitten habe, eigentlich nie krank, aber auch nie recht gesund gewesen sei. Er hatte ein schweres Hämorrhoidalleiden. Im Jahre 1842 steigerte sich dasselbe zu aussergewöhnlichem Grade. Er wurde sehr häufig von Schwindel befallen, so dass er sich kaum aufrecht zu halten vermochte und vom Stuhle zu fallen fürchtete. Besonders lästig war ihm dieser Zustand in den Vorlesungen, die er trotzdem nicht eine Stunde aussetzte. Er wusste oftmals nicht, was er soeben gesagt hatte. Sehr nachteilig wirkten Hitze und erhitzende Getränke auf ihn ein. Seit Jahren hatte er deshalb völlig dem Genuss von Wein, Thee u. s. w. entsagt, auch hielt er sich gegen den Willen seines Arztes von allen grösseren Abend-

[1]) Wurst bearbeitete seine „zwei ersten Schuljahre“ nach B.'s psychologischen Ansichten, der ihm in einem freundlichen Briefe seine Anerkennung und Freude darüber aussprach. Vergl. R. J. Wurst, eine biographische Skizze von G. H. Högg, Reutlingen 1846, S. 33.

gesellschaften fern. Das Zusammensein mit vielen Menschen in stickigen Stuben war ihm unerträglich. Er schob die unmittelbare Veranlassung zu seinem Zustande auf das überschüssige Blut seines Unterleibes, das in früheren Jahren ohne Verzug abgeführt worden war, sich jetzt aber festsetzte und Unregelmässigkeiten in der Blutcirkulation herbeiführte. Er gebrauchte im Frühling 1842 zunächst eine Brunnenkur, da gelindere Mittel sich unwirksam erwiesen hatten. Allein der scharfe Kreuzbrunnen reizte sein Gefässsystem noch mehr. Während der Sommerferien nahm er deshalb einen mehrwöchentlichen Aufenthalt in Suderode. Eine Woche brachte er daselbst mit seinem Jugendfreunde Willibald Alexis und dessen Frau zu. Er machte in Gesellschaft und allein weite Spaziergänge und erfreute sich an dem Anblick der herrlichen Harzlandschaft. Starke Märsche und Bergsteigen griffen ihn fast garnicht an, sondern beförderten sein Wohlbefinden. Neu gekräftigt und frohen Mutes kehrte er an seinen Arbeitstisch zurück. Allein die Besserung war nicht von langer Dauer. Im Jahre 1843 hören wir ihn klagen, dass sich die Neigung zum Schwindel wieder einstellt und dass er in 7 Tagen nicht weniger als 20 starke Blutflüsse gehabt habe. Solche gewaltsame Eruptionen seiner Natur verschafften ihm das Gefühl der Erleichterung, so dass er sich garnicht matt fühlte. Indes liess die Erschöpfung nicht lange auf sich warten. Im Sommer 1843 wiederholte er deshalb seinen Aufenthalt in Suderode, während er 1844 trotz grosser Abspannung und teilweiser Erschöpfung Berlin nicht verliess. Schriftstellerische Aufgaben hielten ihn davon ab.

Die grösste Freude empfand er stets, wenn er Kunde erhielt, dass seine Lehre irgendwo zu einer Fortwirkung gelangt sei. Auch das Jahr 1843 gewährte ihm einen solchen Lichtblick. Georg Szabó, Professor zu Zilah in Ungarn, teilte ihm mit, dass er seit 1839 am dortigen reformierten Gymnasium seine Philosophie vortrage. Szabó hatte sich damals an der Lösung einer Preisfrage: „Entwurf einer in Pest zu errichtenden reformierten hohen Schule“ beteiligt und ein Accessit gewonnen. Seiner Abhandlung, die veröffentlicht wurde, hatte er die Grundzüge der Benekeschen Psychologie vorangeschickt. Szabó berichtete ferner, dass sein Freund, der Professor Micháilyi, im Kollegium zu Nagy-Enyed die Benekesche Philosophie lehre. Ein anderer Ungar,

namens Wajna, der um diese Zeit Benekes Schüler in Berlin war, wurde zum Professor der Pädagogik in Nagy-Enyed ernannt. Derselbe war mit einer Uebersetzung der „Erziehungslehre“ beschäftigt und hatte dieselbe halb vollendet, als er Berlin verliess. Obwohl Beneke meinte, dass er sich unter allen Sprachen die ungarische am letzten für die Ausbreitung seiner Ansichten ausgesucht haben würde, so bereiteten ihm diese Nachrichten doch eine gewisse Genugthuung.

Im September 1844 erhielt er von seinem Verleger Mittler die Nachricht, dass die Exemplare des „Lehrbuchs der Psychologie“ bald vergriffen seien. Sogleich begann er die zweite Auflage vorzubereiten. Er wollte dies Buch nun mit seinen fortgeschrittenen Studien auf eine Stufe stellen. Dadurch wurde eine teilweise Umarbeitung bedingt. Die Einleitung und das erste Kapitel wurden fast ganz neu geschrieben.[1]) Tiefe Wehmut umfing ihn, als er die Recensionen hervorsuchte, die der ersten Auflage zuteil geworden waren. „Ich werde dessen inne, wieviel meine Psychologie in 10 Jahren verloren hat,“ schrieb er. Trotzdem er schon seit geraumer Zeit gegen Lob und Tadel fast gleichgültig geworden war und obwohl sich ihm immer stärker die Ueberzeugung aufdrängte, dass ihm gerechte Anerkennung und seiner Lehre die gebührende Verbreitung erst beschieden sein würde, wenn er „längst unter grünem Rasen ruhe,“ wollte er doch noch einmal versuchen, durch eindringliche Worte die Aufmerksamkeit des philosophischen Publikums auf die Eigenart und Fruchtbarkeit seiner Psychologie hinzulenken. Gleichzeitig mit der zweiten Auflage seines „Lehrbuchs“ sollte eine Art Manifest erscheinen, das einzelne Resultate seiner Untersuchungen hervorheben und die Haupteinwände gegen seine Psychologie entkräften sollte. Aus dieser Absicht entstand seine Schrift: „Die neue Psychologie.“ Der Plan für die Ausführung derselben war mannigfachen Wandlungen unterworfen. Zuerst sollte sie nichts anderes als eine erweiterte Sammlung der in Heckers „Annalen der gesamten Heilkunde“ veröffentlichten Abhandlungen sein.[2])

---

[1]) Nach seiner eigenen Angabe erfuhren folgende §§ eine Umarbeitung: 1—52, 58—64, 72—75, 80—85, 111—18, 125—31, 160—61, 173—76, 183—84, 189—201, 206—9, 214—25, 262—65, 274—78, 325—27, 363—79. B.'s Brief v. 12. 6. 45.

[2]) S. Anhang.

Schliesslich schritt Beneke zur Abfassung der neun Aufsätze, welche den Inhalt dieses Buches bilden. Den siebenten Aufsatz, welcher die Psychologie des menschlichen Handelns darstellt, hielt er selbst für den gelungensten. Ausgenommen die historischen Abhandlungen (3., 8. und 9. Aufsatz), enthält die ganze Schrift der Sache nach nichts Neues. Gelegentlich ihrer Abfassung beklagt Beneke wiederholt sein Missgeschick, dass er keine Kenntnis seiner Psychologie beim Publikum voraussetzen, sondern immer wieder mit dem Abc derselben anfangen müsse. Beide Bücher erschienen im Jahre 1845, „die neue Psychologie“ einige Monate vor dem „Lehrbuch“. Als Dressler äusserte, dass „die neue Psychologie“ im ganzen nicht so lebendig geschrieben sei, als die früheren Schriften, antwortete Beneke: „Damit — mögen Sie nur zu sehr recht haben. Man wird alt und kalt! Es wäre auch in der That ein Wunder, wenn die Kälte, welche ich nun seit einem Vierteljahrhundert beinah von allen Seiten habe erfahren müssen, nicht in mich übergeschlagen wäre! — Gleichwohl habe ich alles Leben, dessen ich jetzt noch fähig bin, in die Schrift hineingelegt.“ Es war sein fester Vorsatz, seine schriftstellerische Feder für immer zur Ruhe zu setzen, wenn dieser Versuch wieder erfolglos bleiben sollte. Um solche Vorsätze, die der Unmut diktierte, zur That werden zu lassen, war Beneke nicht geschaffen.

In den ersten Tagen des Jahres 1845 wurde er von tiefem Weh bewegt. Er musste seine Mutter zu Grabe geleiten. Ihr Hinscheiden beklagte er in tiefbewegten Worten: „Sie war freilich der Vollendung ihres siebzigsten Lebensjahres nahe (und darüber hinaus giebt es für sehr wenige noch eine Lebensfreude), und seit einer Reihe von Jahren hatte sie fortwährend gekränkelt und zuweilen in einem Masse, dass man ihr eine Erlösung davon wünschen musste. Aber gerade in den letzten beiden Jahren hatte sich das Leiden immer mehr, und zuletzt so sehr gemindert, dass man sich darauf Hoffnung machen konnte, ein heiterer Lebensabend werde ihr für die Vergangenheit Ersatz gewähren. Aber Gott hatte es anders beschlossen. Indes ist ihr wenigstens ein schöner Tod zu Teil geworden, wie wir ihn uns alle wünschen möchten. Sie hatte, seitdem sich jenes Kränkeln als tiefer gewurzelt gezeigt, um die Landluft geniessen zu können, bei einer älteren Schwester auf dem Lande, eine Meile von Berlin, und

nach dem im vorigen Jahre erfolgten Tode derselben, bei deren Tochter gelebt. Da hatte sie heute vor vierzehn Tagen, bei einem anscheinend unbedeutenden Unwohlsein, gleichwohl den ganzen Tag bis abends spät ausser dem Bette zugebracht, — — sich eine Nachtlampe verbeten, weil sie einen festen und erquickenden Schlaf zu haben wünschte und hoffte, und am Morgen wurde sie tot im Bette gefunden, in ihrer gewöhnlichen ruhigen Stellung und mit lächelnder Miene, so dass dem Tode höchst wahrscheinlich auch nicht ein Augenblick des Kampfes oder der Angst vorangegangen ist. Für den Hinübergegangenen die schönste Art des Scheidens aus der Welt, aber die für die Nahestehenden etwas eigentümlich Erschütterndes und Angreifendes hat, wovon ich mich noch immer nicht recht erholen kann.“ — Benekes eigener Gesundheitszustand war in diesem Jahre unverändert. Die Neigung zum Schwindel kehrte wieder wie in früheren Jahren. Der Arzt riet, einen Versuch mit dem Seebade zu machen, das sich häufig als ein tiefgreifendes Umstimmungsmittel der Natur erweise. Beneke wollte nicht viel davon wissen, schliesslich befolgte er aber doch den ärztlichen Rat und ging in den Sommerferien nach Swinemünde. Der Erfolg war recht ungünstig, seine Natur wurde durch das Baden in der See viel reizbarer, und er hatte längere Zeit zu thun, um seinen gewöhnlichen Zustand wieder herzustellen. Grossen Genuss aber hatte ihm der Anblick des Meeres mit seinem Schäumen und Wüten bereitet.

Seit vielen Jahren hatte er Notizen gesammelt, die ihm geeignet erschienen, für eine Anwendung der Seelenlehre auf die Verhältnisse des praktischen Lebens verwertet zu werden. Bei einer Durchsicht dieser Kollektaneen gewahrte er einen solchen Reichtum sich neu darbietender Gesichtspunkte, dass er eine Sichtung des Materials vornahm und im Jahre 1844 mit der Bearbeitung begann. Zwar beabsichtigte er keine Veröffentlichung, da er mit dem philosophischen Publikum nichts mehr zu schaffen haben wollte. Er hoffte, dass die Nachwelt seine Arbeit werde brauchen können. Mit lebhaftem Interesse und ausdauernder Energie setzte er seine Studien fort. Jede neu erschlossene Einsicht wurde ihm zur Freude und zum Troste. Er meinte, wenn es mit der „Erziehungslehre“ noch zu einer dritten Auflage kommen sollte, so werde er auf Grund seiner Fort-

schritte eine ganz neue Wissenschaft geben können. Aus seinen Arbeiten ging die später noch zu erwähnende „pragmatische Psychologie“ hervor. — Sein Lieblingswunsch war es, eine philosophische Zeitschrift ausschliesslich für die Ausbreitung seiner Ansichten zur Verfügung zu haben. Allein er blickte klar genug, um einzusehen, dass sich kaum ein Verleger für ein derartiges Unternehmen finden werde. Anerbietungen, die ihm anderweitig Gelegenheit zum Aussprechen seiner Meinungen hätten bieten können, wies er hartnäckig ab. So schlug er das Anerbieten des Professors Meier in Halle, für die Ersch-Gruber-sche Encyklopädie die philosophischen Artikel zu schreiben, aus. Ebenso verhielt er sich dem Professor Ulrici in Halle gegenüber, der ihn besuchte, um ihn zur Mitarbeit an der Fichteschen Zeitschrift, deren Redaktion derselbe gerade übernommen hatte, einzuladen. Beneke meinte eben, er „passe zu dieser Clique durchaus nicht.“ Es war sein Fehler, dass er sich auf die überzeugende Kraft seiner Theorien zu sehr verliess und jede Annäherung an andere Richtungen auch in persönlicher Hinsicht entschieden ablehnte. Er wollte still und ganz selbständig wirken, anstatt sich dem Wogenprall der Meinungen dort zu stellen, wo derselbe am stärksten brauste. Von einer gewissen Geringschätzung fremder Ideen ist er nicht ganz freizusprechen, obgleich man nicht vergessen darf, dass deren Quelle allein in der felsenfesten Ueberzeugung von der Richtigkeit seiner eigenen Ansichten entsprang.

Die Zustände in der wissenschaftlichen Welt, in Staat und Kirche wirkten zusammen, um ihn in Missstimmung und Unmut zu erhalten. Immer deutlicher erkannte er, dass sein Zeitalter keinen Boden für seine Aussaat darbot. Mit dem Ministerium Altenstein hatte er jede Verbindung, die nicht durch das amtliche Verhältnis geboten war, abgebrochen. Als Eichhorn Minister war, wollte er sein Heil noch einmal versuchen. Er übersandte demselben die zweite Auflage seiner „Erziehungs- und Unterrichtslehre“ und seine „neue Psychologie“. Als er aber auf die Zusendung des zweiten Buches ein wörtlich mit dem ersten übereinstimmendes Dankschreiben erhielt, sah er von jedem weitern Versuche ab. Ohne Groll, ohne Hass und Zorn sah er den Bewegungen in Wissenschaft und Leben zu. Alle hervortretenden Bestrebungen und flüchtigen Interessen

verfolgte er mit dem Auge des Forschers. Sie waren ihm Symptome des Unverstandes und der mangehaften Einsicht oder einer grenzenlosen Heuchelei. Er sah, wie ein innerer Zersetzungsprozess von denen, die denselben zu beseitigen berufen waren, ohne Willen und Einsicht fortdauernd unterhalten und genährt wurde. Das stimmte ihn traurig, bestärkte aber auch die Ueberzeugung in ihm, dass seine Psychologie berufen sei, der menschlichen Entwicklung neue Bahnen zu weisen. So schwankte seine Stimmung zwischen Befürchtungen und Hoffnungen hin und her. Das ihm, trotz aller Neigung zur Milde und Versöhnlichkeit, hin und wieder ein scharfes Wort entschlüpfte, wenn er Kraft und Anstrengung an Nichtigkeiten verschwendet sah, ist erklärlich und entschuldbar. So schrieb er im Jahre 1845: „An unsere (d. h. preussische) Höhen reicht aller Wogenkampf der Zeit sowenig hinan, dass man nichts Angelegentlicheres zu thun hat, als den Universitätsprofessoren neue Röcke zu verordnen! Man wird sich freilich gewaltig irren: mit allen noch so scharfsinnig ausgeklügelten Uniformen wird man sie niemals uniform machen! Sehr charakteristisch ist es jedenfalls, dass man ihnen zur Anfertigung dessen, was der Welt ihre Würde in das rechte Licht setzen soll, den — Theaterschneider empfohlen hat.“

In den Jahren 1846 und 47 verliess Beneke trotz seiner angegriffenen Gesundheit Berlin nicht. Das Reisen auf der Eisenbahn war ihm zuwider, der beengende Zwang und das Tabakrauchen verleideten es ihm. Er fühlte sich am wohlsten, wenn er den Tag vom Morgen bis zum Abend an seinem Arbeitstische zubringen konnte. Die Untersuchungen zur „pragmatischen Psychologie“ nahmen jetzt sein ganzes Interesse gefangen. Er glaubte in ihnen die Bestätigung der Richtigkeit seiner Lehre zu finden; sie gaben ihm Grund zu der Hoffnung, dass seiner Philosophie die Zukunft gehöre. „Davon wenigstens bin ich fest überzeugt, dass der Sieg in 100 Jahren ein allgemeiner sein wird“, äusserte er gegen Dressler. „Unzählige Erfahrungen von mir selbst und von andern angestellt, bestätigen mir die nachgewiesenen Grundfaktoren und Grundgesetze immer wieder von neuem als die in der Natur der Seele selber vorliegenden; und so lassen Sie uns denn, unbekümmert um die nächsten 10 Jahre, immer rüstig auf dem eingeschlagenen Wege fort-

gehen!" Mit Freude hörte er, dass Mittler mit dem Absatze seiner Schriften zufrieden wäre, obwohl er sich, bei dem geringen Aufsehen, das sie machten, nicht denken konnte, wer dieselben eigentlich kaufte. Eine freudige Ueberraschung bereitete ihm im Jahre 1847 das Erscheinen der Schrift „Die neue Seelenehre Dr. Benekes nach methodischen Grundsätzen" von G. Raue. Der Verfasser war ein junger Lehrer zu Burkau in Sachsen und ein früherer Schüler Dresslers. Beneke urteilte über ihn und seine Arbeit: „Der Verfasser hat meine Erwartungen übertroffen durch das Talent, welches er für die anschauliche Popularisierung zeigt, und namentlich durch die Tüchtigkeit, mit der er sich in der wissenschaftlichen Rüstung bewegt[1]). Raues Schrift hat vielleicht zur Verbreitung der Benekeschen Ansichten ebensoviel oder noch mehr beigetragen, als des letzteren Werke selber. Bis zum Jahre 1865 erlebte sie vier Auflagen und wurde 1859 zu Gent von J. Blockhuys in flämischer Sprache herausgegeben. Die drei letzten Auflagen besorgte Dressler, denn Raue ging 1848 nach Amerika, um dort Medizin zu studieren. Er brachte es bis zum Dr. med. und Professor an der medizinischen Akademie zu Philadelphia. Sein neuer Beruf scheint ihm keine Zeit zur Wirksamkeit für Benekes Psychologie gelassen zu haben, denn weitere Schriften über dieselbe sind von ihm nicht erschienen, obwohl er Dressler mitteilte, dass seine medizinischen Studien bei ihm die Ueberzeugung von der Richtigkeit der Benekeschen Ansichten noch befestigt hätten. Beneke bewahrte bis an sein Lebensende diesem Manne das regste Interesse, obgleich er oft die Befürchtung aussprach, dass er denselben als Mitarbeiter gänzlich verlieren werde.

Auch unter den gebildeten Frauen erfreute sich Beneke einiger Anhängerschaft. Seit 1842 stand er mit Ottone von Reichenbach, der Tochter des als Naturforscher und Spiritist bekannten Freiherrn Karl von Reichenbach zu Schloss Reisenberg bei Wien, im Briefwechsel. Das junge Mädchen war durch seinen Bruder, einem ehemaligen Schüler Benekes, auf dessen Psychologie aufmerksam geworden. Ottone trieb mit regem Eifer und bewunderungswürdiger Ausdauer das Studium derselben. Beneke leitete ihre Arbeiten, indem er ihr Ratschläge

[1]) Eine Rec. giebt B. in seinem Archiv für pragm. Psychologie, Jahrg. 1850.

erteilte und ausführliche Erklärungen über solche Punkte gab, die ihr nicht recht verständlich waren. Für ihn war dieser Briefwechsel eine Quelle herzlicher Freude; denn der aufrichtige Sinn und die einfache Natürlichkeit seiner jungen Schülerin hatten viel Anziehendes für ihn. — In wissenschaftlicher Hinsicht wichtiger war die briefliche Verbindung, in welcher er seit 1845 mit Josephine Stadlin, späteren Frau Dr. Zehnder in Zürich, stand. Josephine Stadlin war Vorsteherin einer Bildungsanstalt für Lehrerinnen und hatte sich in ihrem Berufe von der Fruchtbarkeit der Benekeschen Psychologie überzeugt, so dass sie eine begeisterte Anhängerin derselben geworden war. „Könnte ich Ihnen nur die Wonne schildern", schrieb sie an Beneke, „die ich empfinde, wenn Sie mir wieder eine neue Seite des reichen Lebens aufschliessen, oder wenn mir durch Ihre Worte etwas klar bewusst wird, das ich nur dunkel fühlte und übte, oder wenn ich in meiner Berufsthätigkeit erprobe, wie sehr Sie recht haben". Sie fühlte „den unabweisbaren Drang und die Pflicht" den Frauen in der Schweiz das zu vermitteln, was sie selbst als wahr anerkannt hatte. Deshalb gab sie von 1845 bis 1850 eine Zeitschrift: „Die Erzieherin" heraus, in der sie neben andern Aufsätzen mehrere Artikel über Benekes Psychologie veröffentlichte. Letzterer zollte ihren Arbeiten Beifall und urteilte, dass sich darin „ein edel und ideal gestimmtes Seelenleben" kundgebe. Später liess sie die psychologischen Abhandlungen aus ihrer Zeitschrift weg. Zunächst bewogen sie dazu wohl geschäftliche Rücksichten; aber sie wurde auch wankend in ihrer Ueberzeugung. Mit anerkennenswerter Offenheit, wenn auch etwas schüchtern, bekannte sie Beneke gegenüber: „Erfahrung und Nachdenken scheinen mich in einigen Punkten von Ihnen abzuführen." Dieser bedauerte es, dass sie nicht zu rechter Festigkeit in ihren Ansichten gelangen konnte. In ausführlichen Briefen bemühte er sich, ihre Zweifel zu beseitigen. Er sagte deshalb scherzend mit Bezug auf seine beiden Anhängerinnen, dass ihm „die Frauen manche Mühe machten."

Neben den rein wissenschaftlichen Angriffen, die von verschiedenen Seiten, vor allem aber von den Herbartianern gegen Benekes psychologische Grundlegung unternommen wurden, hatte dieselbe auch andere Anfechtungen zu bestehen, bei denen das wissenschaftliche Interesse erst in zweiter oder letzter Reihe

stand. Seit Dressler für Benekes Ansichten in die Schranken getreten war, wandte sich denselben die Aufmerksamkeit der Volksschullehrerschaft fast allgemein zu. Dieser Umstand erregte Anstoss und Befürchtungen bei allen reaktionär Gesinnten, vornehmlich aber bei denen, die mit der Lehrerbildung oder der Schulaufsicht betraut waren. Der allgemeine Zug in diesen Kreisen ging in der vormärzlichen Zeit dahin, die Volks- und Lehrerbildung so tief als möglich herabzudrücken. Die Lehrer sollten vor allen Dingen von jeder höheren Bildung ausgeschlossen sein, weil man wusste, dass tiefere Einsicht und umfangreicheres Wissen sich nicht in solche Fesseln schlagen liessen, wie sie im Interesse der Geistlichkeit, der Schulpatrone und auch der Regierung geboten schienen. Die Angriffe, welche wir hier zu erwähnen haben, zeigen deshalb dieselbe Tendenz wie der von Otto Schulz schon 1835 im „Schulfreund" unternommene. Es galt, die Volksschullehrer vor der Bekanntschaft mit Benekes Psychologie zu bewahren, sie vom Studium derselben abzuschrecken.

Dressler hatte 1840 bei Reichel in Bautzen den ersten Teil seiner Schrift: „Beneke oder die Seelenlehre als Naturwissenschaft" erscheinen lassen. Das Buch trug den Nebentitel: „Beiträge zu einer besseren Gestaltung der Psychologie und Pädagogik"; mit demselben war die Hauptabsicht des Verfassers bezeichnet. Dressler wollte die Lehrer zu einem klareren Bewusstsein über ihre Berufsthätigkeit führen. Gegen seine Schrift, mehr aber noch gegen seine Bestrebungen überhaupt richtete der Dresdener Seminardirektor Calinich 1842 in der „Schulzeitung" einen Aufsatz, der die Absicht des Verfassers deutlich verriet. Schon seit Jahren war Dresslers religiöse Gesinnung verdächtigt und auch schon der Plan ernstlich erwogen worden, ihn wegen derselben in Anklagezustand zu versetzen. Das war in Sachsen bekannt genug. Konnte nun Benekes Lehre als religionsfeindlich, materialistisch und für die Lehrer verderblich nachgewiesen werden, so hatte man gegen Dressler gewonnenes Spiel. Da derselbe in seinem Seminer ausschliesslich die Benekesche Psychologie, Logik und Pädagogik vortrug, auch vielfach in Aufsätzen, Recensionen und Vorlesungen dafür eingetreten war, so musste diese Agitation für eine verderbliche oder gar gefährliche Lehre einen genügenden Entlassungsgrund bilden.

Dressler nahm den Angriff Calinichs anfänglich sehr leicht auf; denn der Angreifer war in Leipzig sein Studiengenosse und guter Freund gewesen. Als mehrere Wochen vergangen waren und Beneke, dem der Aufsatz zu Gesicht gekommen war, von Dressler keine Nachricht darüber hatte, was derselbe zu thun gedenke, wurde er seines Freundes wegen besorgt und schrieb ihm: „Ich bin der Meinung, dass Sie es kaum vermeiden können, den hingeworfenen Handschuh aufzunehmen. Ueber Antikritiken denke ich ganz ebenso wie Sie, aber die Sache wird ja dadurch eine ganz andere, dass der Aufsatz gar keine Kritik Ihres Buches ist, dieses nur flüchtig darin erwähnt wird. Die Herausforderung aber ist so direkt und wiederholt, und trifft (besonders da die Anklage, als von einem vaterländischen Seminar ausgehend, gewissermassen als an die Ihnen übergeordnete Behörde gerichtet angesehen werden kann) so unmittelbar Ihre Stellung, dass Sie, glaube ich, dieser letzteren schuldig sind, Ihr Verfahren zu verteidigen, namentlich in Bezug auf die immer gehässige und gefährliche Beschuldigung des Materialismus. Hierzu kommt, dass die Anklagen, wenn auch an sich nicht eben wohl begründet, doch (durch die Citationen, die logische Folge u. s. w.) für den Unkundigen den Schein der Gründlichkeit haben werden. Auch dass der Verfasser durchscheinen lässt, er sei der Herbartischen Philosophie zugethan, wird seiner Anklage in mehrfacher Beziehung beim Publikum Vorschub leisten .... Wollten Sie dem Gegenaufsatze noch mehr den Charakter einer Antikritik benehmen (obgleich er, wie schon erwähnt, diesen im Grunde gar nicht haben kann), so könnten Sie ihm eine mehr positive Richtung geben, von der Anwendung auf den Seminarunterricht und deren Wichtigkeit Beispiele mitteilen.“ Dressler sah die Notwendigkeit einer Entgegnung ein. Um aber keine Antikritik schreiben zu müssen, beabsichtigte er die Abfassung einer Schrift über das Verhältnis Benekes zu Herbart, in welcher er die Calinichschen Angriffe zurückzuweisen gedachte. Beneke billigte diesen Plan. Schliesslich kam es aber doch zu einer direkten Gegenschrift Dresslers, die von Calinich nicht unerwidert blieb. Für den ersteren traten die Lehrer Hörnig und Busch in besonderen Schriften in die Schranken. Auch der alte Wander stimmte in seiner leicht begeisterten Art ein Loblied für die neue Psychologie in der „Schlesischen Schulzeitung“ an

und pries Dressler als denjenigen Seminardirektor, von dem man mit Recht sagen könne: „Licht ist sein Kleid, das er anhat!" —

Der Streit zwischen Dressler und Calinich gab Otto Schulz Veranlassung, noch einmal einen Vorstoss gegen Benekes Psychologie und Pädagogik zu unternehmen. In seinem Brandenburger Schulblatt, Jahrgang 1844, S. 38—53, veröffentlichte er eine Besprechung der „Erziehungslehre", die fast genau dieselben Ausstellungen vorbrachte wie jene im „Schulfreunde". Der Aufsatz von Schulz zeigte deutlich, dass der Verfasser sich mit den Ansichten Benekes nicht genügend bekannt gemacht, die theoretischen Ausführungen in der „Erziehungslehre" aber nicht verstanden hatte. In seiner erhabenen Manier, in der er stets als Lehrer der Lehrer auftrat, legte er einzelnen Benekeschen Begiffen Bedeutungen unter, die für sein Verständnis und seinen Standpunkt Angriffspunkte darboten. — Indem er so dem sich konstruierten Gegner tüchtig den Text las, putzte er zugleich seinen Aufsatz mit Hinweisen auf Aristoteles und Herbarts Abhandlung „de attentionis vi et mensura" heraus, um sich so den Schein abgrundtiefer Gelehrsamkeit, der ihn immer umgab, zu erhalten. Schulz trat diesmal mit offenem Visier auf. Beneke ignorierte seinen Angriff, da er einsah, dass es sich nicht lohne, mit einem solchen Gegner zu streiten. Der sächsiche Lehrer Busch aber richtete „ein offenes Sendschreiben" an Schulz, das er unter dem Titel: „Neueste Gegensätze in der Pädagogik Ernst Wahrlieb Freimut" herausgab. Beneke äusserte über diese Verteidigungsschrift: „Die Entgegnung von Busch kann allerdings ihr Gutes haben, indem, wenn auch nicht in der nächsten Nähe, doch im weiteren Umkreise Schulzens Autorität viel gilt." — In der That scheint der Angriff desselben nicht ohne Erfolg gewesen zu sein; denn während Beneke aus Pommern, Preussen, Westfalen und Süddeutschland zustimmende Briefe von Lehrern oder nach seiner Theorie gearbeitete methodische Schriften zugesandt erhielt, ist aus der Lehrerschaft Brandenburgs niemand bekannt geworden, der sich öffentlich als seinen Anhänger bezeichnet hat.

Die Angriffe von Calinich und Schulz waren nicht die einzigen, die gegen Beneke und seine Anhänger erfolgten. Es wurde innerhalb der Lehrerschaft und den mit ihr in Verbindung stehenden Kreisen viel hin und her gestritten. So er-

schien z. B. 1845 eine anonyme „Beleuchtung“ der Dresslerschen „Beiträge“ im Verlage von L. Schwann zu Neuss. Sie war geschrieben für alle, „welche der neuen Psychologie das letzte Geleite geben wollen“. Wieder erschien Busch als Ernst Wahrlieb Freimut auf dem Plan, um in seiner Abhandlung: „Die wichtigsten Grundlehren und Vorzüge der neuen Psychologie Dr. Benekes“ die Ansichten des von ihm so hochverehrten Meisters zu verteidigen. Alle diese Kämpfe sind wissenschaftschaftlich recht unbedeutend. Einigen Wert dürften heute nur noch die mit Frische und bedeutendem Scharfsinn geschriebenen Arbeiten Buschs besitzen. Wir haben jener Streitigkeiten nur Erwähnung gethan, um die Richtung zu kennzeichnen, welche damals in der Volksschulpädagogik äusserlich die Herrschaft ausübte.

Beneke wurde durch solche Angriffe kaum berührt; dennoch waren sie ihm entschieden lieber als die Nichtbeachtung, welche ihm beharrlich von seinen Fachgenossen entgegengebracht wurde. Gottlieb Dressler aber war und blieb ruhig an der Arbeit, den Ansichten seines Freundes Verbreitung und Geltung zu verschaffen. Für die zweite Schrift von Busch hatte er die Hälfte der Druckkosten getragen! Im Jahre 1846 gab er den zweiten Teil seiner „Beiträge“ heraus. Daneben hielt er in Bautzen, Oppach, Gaussig, Neschwitz u. s. w. Vorlesungen über Psychologie. Alle nach 1840 erschienenen Werke Benekes wurden durch ihn in pädagogischen Zeitschriften angezeigt und recensiert. Dressler war ein harmlos fröhlicher Mann, dessen Haupteigenschaftan Freiheitssinn und Selbstlosigkeit waren. Alle Andeutungen seiner Vorgesetzten, dass man seine wissenschaftliche Thätigkeit nicht gerne sähe, konnten ihn nicht hindern in der eifrigen Beförderung dessen, was er als wahr und für seine Zeit notwendig erkannt hatte.

11. Das Verhältnis zu Herbart und den Herbartianern.

Ueber sein Verhältnis zu Herbart und dessen Schule hat sich Beneke im dritten Aufsatze seiner „neuen Psychologie“, sowie in seinen Briefen an Dressler ausgesprochen. Als Quellen kommen aber ausserdem und ausser den Recensionen, die der

eine den Werken des andern gewidmet hat, hauptsächlich in Betracht:

1. Hartenstein, über die neuesten Darstellungen und Beurteilungen der Herbart'schen Philosophie, Leipzig 1838, S. 102 bis 121.

2. Drobisch, Beiträge zur Orientierung über Herbarts System der Philosophie, Leipzig 1834, S. 38 u. s. f., S. 68 u. s. f.

3. Die Recension des „Systems der Logik" von Beneke, Gersdorfs Repertorium der gesamten Litteratur, Oktoberheft von 1842, wahrscheinlich von Drobisch verfasst.

4. Drobisch, empirische Psychologie, Leipzig 1842, S. 325 u. s. f.

5. Drobisch, Recension der „neuen Psychologie", Gersdorfs Repertorium, Jahrg. 1845, Bd. IV, S. 244—257.

Für eine Darstellung, welche das Leben und Wirken Benekes in das rechte Licht setzen soll, ist eine Erörterung der vielumstrittenen Frage: „War Beneke ein Plagiator an Herbart?" unerlässlich. Immer und immer wieder ist diese Frage von seiten der Herbartianer bejaht worden. Durch die oft wiederholte Behauptung ist es dahin gekommen, dass selbst Unparteiische, die sich eine genauere Kenntnis beider Systeme und ihrer geschichtlichen Entwicklung nicht verschafft haben, völlig in der Meinung befangen sind, Benekes Philosophie sei derart aus der Herbartischen hervorgegangen, dass ihr eine selbständige Stellung garnicht zukomme. Diese Ansicht konnte sich ungestört verbreiten, weil Leben und Charakter Benekes bisher in ihrer Entwicklung nicht dargestellt worden sind. Wir müssen heute, wo die Laufbahn dieses Mannes uns klar vor Augen liegt, von jedem, der jene Behauptung aufstellt, eine hinreichende Begründung derselben verlangen. Eine solche Begründung kann auf zweifachem Wege geliefert werden. Entweder müssen geschichtliche Thatsachen aufgewiesen werden, aus denen unzweideutig hervorgeht, dass Beneke Herbarts Schriften in weiter Ausdehnung benutzt hat, ohne dieselben als seinen Ausgangspunkt zu nennen. Oder es muss aus der sachlichen Uebereinstimmung beider Systeme einerseits und aus den Entwicklungsstufen des Benekeschen andererseits nachgewiesen werden, dass solche Uebereinstimmung sowie die hervortretenden Entwicklungsstufen nur aus der Verwertung des Herbartischen Systems stammen können. Die Be-

gründung auf letzterem Wege kann indessen nie volle Gewissheit, sondern höchstens einen grösseren oder geringeren Grad von Wahrscheinlichkeit liefern. Denn das Objekt der Erkenntnis ist für beide Philosophen das gleiche. Solche Punkte der Uebereinstimmung, die sich aus diesem Umstande unmittelbar ableiten lassen, müssen also bei der Vergleichung entschieden ausser Betracht bleiben. Ausserdem berichtet die Geschichte der Wissenschaften eine Reihe von Fällen, in denen mehrere Gelehrte gleichzeitig und völlig unabhängig voneinander auf denselben neuen Gedanken gekommen sind oder ganz gleichartige neue Entdeckungen oder Erfindungen gemacht haben. Aus diesen Gründen würde man daher einen auf dem zweiten Wege gewonnenen Beweis mit vollem Rechte nur als einen Wahrscheinlichkeitsbeweis ansehen können. Gelingt aber die Begründung in der einen oder andern Art nicht, so ist die aufgestellte Behauptung eine Frivolität, die ebenso wohl den sittlichen Anforderungen als auch den litterarischen Gebräuchen stark widerspricht.

Für uns, die wir Beneke eine durchaus selbständige Stellung in der Geschichte der Philosophie zuerkennen, ergiebt sich, mit Rücksicht auf die von uns erhobenen Anforderungen an die gegenteilige Begründung, eine doppelte Aufgabe. Wir haben erstens darzuthun, dass es kein historisches Faktum giebt, welches Benekes unberechtigte Verwertung der Herbartischen Leistungen beweist. Zweitens ist durch Gegenüberstellung von Uebereinstimmungen und Unterschieden beider Systeme der Nachweis zu liefern, dass auch in sachlicher Hinsicht kein Grund zu der erhobenen Beschuldigung gegeben ist.

Die Behauptung, dass Beneke seine Grundgedanken von Herbart entlehnt und nur zur Erweckung eines Scheines von Originalität dieselben in einer ad hoc erfundenen Terminologie dargestellt habe, ist, so weit wir wissen, niemals von letzterem selbst, sondern zuerst von Drobisch in seiner empirischen Psychologie 1842 und mit noch stärkerer Deutlichkeit in seiner Recension der „neuen Psychologie“ 1845 erhoben worden. Die Hauptthatsache, auf die sich Drobisch stützt, ist diese, dass Herbarts „Lehrbuch zur Psychologie“ schon 1816 erschienen ist, also Beneke vor Abfassung seiner Erstlingsschriften bekannt sein musste. Ueber die Beweiskraft dieser Thatsache kann uns nur

ein geschichtlicher Rückblick aufklären. Benekes erste Recension über ein Herbartisches Werk erschien im Dezemberheft der jenaischen Litteraturzeitung von 1821. Sie bespricht die zweite Auflage der „Einleitung in die Philosophie". Drobisch nennt es einen bedenklichen Umstand, dass Beneke seine Bekanntschaft mit Herbart erst von diesem Zeitpunkt an datiere, das 1816 erschienene „Lehrbuch", auf das in der „Einleitung" öfter hingewiesen wird, gar nicht erwähne, obwohl er es 1822 in den „Wiener Jahrbüchern" recensiert habe; Beneke scheine vergessen zu haben, was er diesem Büchlein schuldig geworden sein möge. Die Jahreszahlen stimmen, aber sie sprechen mehr *für* Beneke als gegen ihn. Herbart war vor dem Jahre 1820 noch keine so berühmte Persönlichkeit, dass jeder, der sich mit Philosophie beschäftigte, jedes neue Buch von ihm hätte lesen müssen. Das philosophische Interesse war ganz anderen Richtungen und anderen Denkern zugewandt. Mit den *dominierenden* Richtungen hatte sich Beneke doch vor allen Dingen auseinanderzusetzen. Man darf es ihm daher ohne weiteres glauben, dass er erst durch die „Einleitung" mit dem „Lehrbuch" bekannt geworden sei. Nachdem er aber die Richtung Herbarts kennen und schätzen gelernt hatte, beeilte er sich, auf die Bedeutung derselben in einer Reihe von Recensionen hinzuweisen.[1]) Im Jahre 1821 stand das Grundgerüst der Benekeschen Philosophie schon im Geiste ihres Urhebers in voller Klarheit fest. Neuerdings ist nun Weber[2]) mit der Behauptung aufgetreten, dass die psychischen Grundvorgänge, die in der Erfahrungsseelenlehre (1820) „ganz sporadisch ohne alle systematische Entwicklung auftreten", sich erst gelichtet finden, nachdem Beneke neben den genannten Schriften Herbarts auch noch dessen zweibändiges Werk „die Psychologie, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik" einem gründlichen Studium unterworfen hatte. Auch diese Behauptung ist haltlos. In der „Erkenntnislehre" und „Erfahrungsseelenlehre" spricht Beneke seine „Grundprozesse" schon mit vollster Deutlichkeit, wenn auch nicht in der späteren systematischen Folge, aus. Die Erklärung, die er über das Wesen des Urteils giebt, zeigt unwiderleglich, dass er schon

[1]) S. „die neue Psychol." S. 85, Anmerkg.

[2]) Kritik der Psychol. Benekes. Leipziger Dissertation von 1872. S. 39—40, Anmerkg.

damals das Gesetz von der Anziehung des Gleichartigen in seiner Wichtigkeit erkannt hatte. Auch die Anordnung in Gruppen und Reihen bei unserer Kenntnis von den Eigenschaften der Dinge, von den Ursachen und Wirkungen u. s. w. wird von ihm schon als psychologische Thatsache ausgesprochen. Die Lehre von den Urvermögen, ihrer Wirksamkeit und Neuanbildung, von der Ansicherkenntnis im Selbstbewusstsein u. s. w. findet sich ebenfalls in einer von seinen späteren Ansichten wenig abweichenden Form.[1]) Ebenso klar, nur in grösserer Ausdehnung, werden seine Lehren entwickelt in den „Beiträgen zur Seelenkrankheitskunde" (1823 vollendet) und in den Werken, die er in Göttingen schrieb.

Dass Beneke von 1821 an Herbarts Werke studiert und manchen anregenden Gedanken für sich darin gefunden hat, gesteht er selbst ehrlich und offen ein. Er hat alle Recensionen über Herbartische Bücher mit seinem vollen Namen unterzeichnet; denn die Affaire mit Schopenhauer hatte ihn vorsichtig gemacht. Er selbst wandte sich in einem öffentlichen und einem Privatbriefe an Herbart, dem er zugleich seine „Seelenkrankheitskunde" übersandte. Welch eine Frechheit und Verkommenheit gehörte wohl dazu, mit schriftstellerischen Erzeugnissen vor den Mann zu treten, dem die Hauptgedanken dazu gestohlen wären! So tief stand Beneke nicht, so tief konnte ihn kein Ehrgeiz sinken machen. Dass und wie er von Herbart gelernt hat, sagt er in einem Briefe an Dressler: „Der Streit über die Priorität, worauf die Herbartianer so grosses Gewicht legen, ist im Grunde ein alberner. Dass Herbart früher mit seinen Forschungen aufgetreten ist, weiss jeder; wenn ich ihn nicht studiert hätte, wäre es unverantwortlich von mir gewesen, um so mehr, da seine Ansichten den meinen so nahe lagen. Dass und wie ich ihn studiert, davon liegen die Zeugnisse vor, nicht nur in allen meinen Schriften, wo ich stets mehr oder weniger auf ihn Rücksicht genommen, sondern auch in den zahlreichen Recensionen, die ich über seine Schriften geliefert. Da kann man sehen, wenn man sich die Mühe nehmen will, wie ich von ihm gelernt und grösstenteils in Opposition gelernt habe; und es wäre doch wunderlich, wenn ich hierbei an die Stelle von Klarem, Tiefem, Richtigem sollte „Unklares, Seichtes, Verkehrtes" gesetzt haben. Ueberdies habe

---

[1]) S. des Verf. Schrift „Beneke als Vorläufer der päd. Pathologie", S. 9.

ich ausserdem, und zum Teil noch mehr und in positiver Anregung, Kant, Jacobi, Platner, Garve, Hume, Locke, Adam Smith und viele andere, habe endlich am fleissigsten die Natur der Seele studiert, *und von allem dem sind dann, wie in allen Fällen, meine Forschungen das natürliche Produkt.*"

Weber führt zur Begründung seiner Behauptung noch an, dass Beneke sich nach Herausgabe seiner „Erfahrungsseelenlehre" sogleich den metaphysischen und ethischen Problemen zugewandt habe und erst nach dem Studium Herbarts zu einer genaueren und mehr systematischen Bearbeitung der Psychologie zurückgekehrt sei. Auch dieser Grund ist ein Scheingrund und beweist garnichts. Wir haben bis zum Jahre 1840 diesen Wechsel in der Thätigkeit Benekes dreimal eintreten sehen. Beneke hat bis an sein Lebensende die Neigung behalten, seine neu gewonnenen theoretischen Einsichten sogleich für die praktische Philosophie nutzbar zu machen. Bei Bearbeitung der letzteren gewann er wiederum neue Stützpunkte für seine grundlegende Theorie, ja häufig zeigten sich ihm ganz neue Seiten derselben. So war es nur natürlich, dass er zur Fundierung und breiteren Ausführung der theoretischen Philosophie zurückkehrte. Das letzte Jahrzehnt seines Lebens war hauptsächlich der pragmatischen Psychologie gewidmet; aber auch hierbei kommt er immer wieder auf neue Thatsachen, die ihm seine theoretischen Ansichten mit grösserer Deutlichkeit als richtig erweisen. Eine sehr grosse Zahl von Belegen könnten wir für diese Behauptung aus seinen Briefen anführen. Fast jeder grundlegende Begriff wird dort einer kritischen Erläuterung unterzogen.

In der Recension des „Systems der Logik" findet sich die Behauptung, dass sich Benekes Verdienst schwerlich weiter erstrecken möchte „als auf die von Herbart adoptierte Polemik der Seelenvermögen." Sollte der Recensent, höchst wahrscheinlich Drobisch, wirklich nicht gewusst haben, dass Herbart ebenso wenig wie Beneke der erste war, der die Mehrheit selbständiger umfassender Seelenvermögen verwarf? Im 18. Jahrhundert trat eine ansehnliche Reihe von Denkern auf, welche die Lehre von den umfassenden Seelenvermögen und deren Ursprünglichkeit angriffen. „Locke, Hobbes, Hartley, Priestley, Condillac, Bonnet sprechen beiläufig von der Vorstellung als von der Wurzel der

psychischen Prozesse.“ Ja, fast allen Sensualisten ist das Zurückgehen auf Empfindungen und Vorstellungen als auf die Elemente des geistigen Lebens eigen. Maurer sieht die ausgebildeten Seelenvermögen nicht als ursprünglich an, sondern leitet sie aus der Empfindungskraft ab. Sulzer, Tiedemann, Lampe, Eberhard kommen auf die Vorstellungskraft als die psychische Elementarkraft oder auf die Vorstellung als Grundthätigkeit des menschlichen Geistes. Platner nimmt nur zwei Grundkräfte, Denken und Wollen, an. Tetens verteidigt zwar die Mehrheit der Seelenvermögen, aber gerade seine Kritik kann zum Ausgangspunkte einer gegensätzlichen Ansicht werden. Er selbst meint, „dass vielleicht das Empfinden noch mehr als das Vorstellungsvermögen zu den Grundäusserungen der menschlichen Seele gehöre.“ [1]) Viel früher war schon von Leibnitz die „Vorstellung“ zum grundlegenden Begriff der Psychologie gemacht worden. Trotzdem hat Drobisch der Gedanke völlig fern gelegen, dass Herbart seine Ansicht von einem der genannten Denker entlehnt haben könnte. Auch heute wird es gewiss noch niemandem einfallen, dieser Vorläufer wegen Herbart des Plagiats zu beschuldigen. Aber was dem einen recht ist, muss dem andern billig sein. Wer in Beneke zuerst den Gedanken zur Kritik der Vermögenslehre geweckt haben mag, ist wohl nicht nachzuweisen. Er selbst würde darüber schwerlich haben Auskunft geben können. Dass er auf den Schultern seiner Vorgänger stand, dass er ihre Leistungen gründlich, aber mit kritischem Geiste studiert hatte, bekannte er gern und freudig. Sprach er doch in der Vorrede zur „Erfahrungsseelenlehre“ den Entschluss aus, „öffentlich lernen“ zu wollen! Mit wahrer Freude sehen wir ihn stets diejenigen Männer citieren, mit denen er übereinstimmte. Kein Philosoph kann heute noch völlig und in jedem einzelnen Punkte seiner Lehre originell sein. Das galt auch schon zu Herbarts und Benekes Zeiten. Und der erstere hat ebenso die Arbeiten der Vorgänger benutzt und benützen müssen wie der letztere. Drobischs Behauptung beruht also entweder auf unzureichender Kenntnis der historischen Thatsachen oder, was wir zur Ehre des verdienstvollen Mannes nicht annehmen

[1]) Die Belege für unsere histor. Notizen finden sich am übersichtlichsten in Max Dessoirs Geschichte der neueren deutschen Psychologie, 1. Aufl. Bd. I, S. 200—211 u. 218—223.

möchten, — auf Böswilligkeit. Aber auch der erstere Grund seiner Behauptung ist schon des üblen Zeugnisses genug für einen Gelehrten. Wer eine so schwere Beschuldigung wie die des Plagiats aussprechen will, hat die Pflicht, sich gründlich in der Litteratur umzusehen, ob nicht schon von anderer Seite die inkriminierten Gedanken ausgesprochen worden sind. Ist das geschehen, so ist damit schon die Andeutung gegeben, dass die betreffenden Gedanken und Ansichten nicht so weit von dem Wege des Forschers abliegen können, als dass nicht jeder Denker von selbst wieder darauf stossen könnte. Ueberhaupt ist das gleichzeitige Auftreten gleicher Gedanken bei verschiedenen Forschern eine ganz natürliche und ganz verständliche Thatsache für den, der das Geistesleben der Gesamtheit aus psychologischem Gesichtspunkte betrachtet. Jeder, der sich um den Fortschritt der Menschheit müht, hat sich vorher in möglichst vollkommenem Grade den erworbenen geistigen Inhalt der Gesamtheit auf seinem Specialgebiete zu eigen gemacht. Ist es da ein Wunder, wenn aus gleichen oder annähernd gleichen geistigen Elementen gleiche Kombinationen hervorgehen?

Mit den „bedenklichen Umständen", die Drobisch für die Beurteilung Benekes konstruiert hat und die ihm mehr oder weniger kritiklos nachgesprochen worden sind, ist es also nichts. Viel „bedenklicher" ist das Verhalten der führenden Herbartianer gegen Beneke. Um dasselbe noch von einer zweiten Seite zu würdigen, müssen wir es uns in seiner geschichtlichen Folge vergegenwärtigen. Dabei ist das persönliche Verhältnis, in dem Herbart und Beneke zu einander standen, von besonderer Wichtigkeit. Herbart hat den ersten Schriften Benekes eingehende Recensionen gewidmet[1]). Er spricht darin von der Aufmerksamkeit, die dieser seinen Werken „hie und da bewiesen" habe. Hin und wieder vernehmen wir darin auch einen Ton des Wohlwollens und warmen persönlichen Interesses. Herbart bezeichnet Benekes ethische Ansichten als ungefährlich, er bekennt, dass er ihn „ungern stille stehen" sieht. Beneke sendet seine „Seelenkrankheitskunde" mit einem Briefe an Herbart. Der geschriebene wie der gedruckte Brief blieben unbeantwortet. Beneke recensiert den ersten Band von Herbarts „Psychologie als Wissen-

[1]) Wieder abgedruckt im III. Bde. von Herbarts kleineren Schriften, herausgegeben von Hartenstein.

schaft, neu gegründet auf Erfahrung u. s. w." in den „Göttingischen gelehrten Anzeigen" vom 27. und 29. Januar 1825. Für die Recension des zweiten Bandes in derselben Zeitschrift lehnte ihn Herbart durch „besondere Protestation" ab. Beneke redet öffentlich in Ausdrücken der grössten Verehrung von Herbart; in dem der „Seelenkrankheitskunde" vorgedruckten Schreiben nennt er ihn wiederholt: „innigstverehrter Mann". Herbart hat dagegen nichts anderes mehr als Stillschweigen. Drobisch urteilt über dieses Verhalten desselben folgendermassen: „Gewiss . . . hat sich Herr B. über Herbart nicht zu beklagen, wenn dieser, der ausgerüstet mit den grössten Gaben des Geistes, seinen Gedanken eine lange Reihe von Jahren zur Reife gegönnt hatte, die vielleicht gut gemeinten, aber etwas unbescheidenen Anträge eines sich mit ihm auf gleichem Fuss stellenden, noch sehr jugendlichen und unreifen Schriftstellers durch sein Stillschweigen in der mildesten Form ablehnt." Diese Worte enthalten gewiss ein Körnchen Wahrheit. Beneke träumte von einer Vereinigung seiner Bestrebungen mit denen Herbarts. Nur helle Begeisterung konnte ihm ein solches Trugbild vorspiegeln. Aber war er wirklich zu jener Zeit noch der unreife Schriftsteller, den ein Herbart nicht der Beachtung für wert halten konnte? Hatte der letztere seine Schriften nicht einer eingehenden Besprechung gewürdigt? Hatte er ihn nicht zu weiterem Schaffen ermuntert und ihm Fingerzeige dafür erteilt? Warum soll nun mit einemmale eine „grosse Humanität darin liegen, seine wohlgemeinten, von jugendlicher Ueberschwänglichkeit diktierten Briefe unbeantwortet zu lassen? Ist denn im Reiche der Wissenschaft eine bestimmte Altersgrenze für eine gewisse Hoffähigkeit gesetzt? Ist nicht der Greis manchmal ein Thor und mancher Jüngling ein Weiser? Wir meinen, ein Herbart hätte wohl eine andere Form finden können, sich mit dem ihn aufrichtig verehrenden Beneke auseinanderzusetzen. Wie ganz anders erscheint uns in dieser Hinsicht der letztere! Auf die naivsten Anmutungen, wie sie ihm von Volksschullehrern und Angehörigen anderer Stände aus fernen Winkeln Deutschlands gestellt wurden, ging er mit freundlichen und verbindlichen Worten ein. Seine Berichte und Anfragen an Dressler legen Zeugnis davon ab.

Uns erscheint Herbarts Verhalten gegen Beneke weder fein noch menschenfreundlich, aber unter einem andern Gesichts-

winkel völlig verständlich. Wie jedem originellen Denker, so lag auch Herbart die Anerkennung und Ausbreitung seiner Lehre vor allen Dingen am Herzen. Er war zeitlebens auf die Bildung einer selbständigen philosophischen Schule eifrig bedacht. Allein die Erfüllung dieses Lieblingswunsches liess gar lange auf sich warten, ja ihr schliesslicher bescheidener Anfang entsprach den gehegten Hoffnungen nicht. Unter allen Ursachen, welche das anfängliche und vorläufige Schicksal einer Lehre bestimmen, sind die geistigen Qualitäten ihrer ersten Anhänger und Verteidiger von hervorragender Bedeutung. Inferiore Geister können selbst wichtige und bedeutungsvolle Ansichten für längere Zeit in Misskredit bringen. Das wusste auch Herbart; als daher Benekes erste Schriften erschienen und eine gewisse Verwandtschaft mit seiner eigenen Lehre bekundeten, tauchte sicher der Wunsch in ihm auf, diesen jungen Schriftsteller, der nach seiner Meinung für die Erfahrungsseelenlehre „ein schätzbares Talent" verriet, zu sich herüberzuziehen. Als aber der junge Beneke sich zu einer Gefolgschaft nicht verstand, sondern die einmal eingeschlagene Bahn unentwegt weiter verfolgte, wandte sich Herbarts Interesse und Wohlwollen von ihm ab. Die fehlgeschlagene Hoffnung hatte diesen unmutig gemacht; ja vielleicht fürchtete er die Gegnerschaft und Konkurrenzfähigkeit einer Lehre, die viel entschiedener von der landläufigen Spekulation losgelöst war, als seine eigene.

Trotz der schroffen Zurückweisung, die in der Nichtbeachtung seiner Briefe lag, hat Beneke stets die grösste Hochachtung für Herbart gehegt, ja ihm dieselbe bis an sein Lebensende bewahrt, wenn sich ihm auch allmählich der Blick für dessen menschliche Schwächen schärfte. Im Jahre 1843 schreibt er an Dressler: „Herbart ist gewiss ein sehr braver Mann gewesen und dem es sehr ernst um die Wahrheit zu thun gewesen ist. Aber diese Schroffheit und Festgefahrenheit in dem gleich anfangs Aufgefassten (recht entschieden im Gegensatze zu jenem „Oeffentlich-Lernen"), und dieses beständige Poltern und Schelten und Trotzen, wodurch er sich immer in der Auseinandersetzung des Gegenstandes unterbricht und es sich unmöglich macht, bei andern mit seinen Ueberzeugungen Eingang zu gewinnen, sind doch zuweilen kaum zu ertragen." Und an einer andern Stelle: „Im Vergleich mit diesen (den „spekulativen" Philosophen) steht

Herbart höchst ehrenwert da: er ist sein ganzes Leben hindurch mit dem ernstesten und redlichsten Eifer um die Wahrheit bestrebt gewesen, hat niemals, absichtlich oder auch nur halbabsichtlich (wie Fichte und alle seine Nachfolger) falschen Schein um sich verbreitet, hat keine Spekulation nach der Mode gegeben, sondern sich nicht gescheut, sich den herrschenden Modephilosophen entgegenzusetzen, auch auf die Gefahr, vernachlässigt und verachtet zu werden. Alles dies erkennen Sie ja ehrend an und „„verfahren Sie säuberlich mit dem Knaben Absalom““, was ich Ihnen, wenn Sie gegen die wahren „„Märchendichter in der Philosophie““ eine zweite Schrift vom Stapel laufen lassen wollten, in keiner Weise zumuten würde.“ [1]) Beneke sucht, fast als ob er sich das Bild Herbarts nicht durch kleinliche Züge entstellen lassen wollte, nach Entschuldigungsgründen für dessen Schwächen sowie für die spekulative Beimischung zu seiner Philosophie. Er sagt, das Schelten und Zürnen Herbarts sei ein Erbstück von Fichte gewesen; aus der Stellung zu diesem seien auch die Irrtümer Herbarts hervorgegangen, der letztere habe sich in seinem spekulativ gerichteten Zeitalter nicht noch mehr von der Spekulation losmachen können, ja das Mass seines Gegensatzes zur herrschenden Modephilosophie sei geradezu bewundernswürdig. — Beneke hoffte, dass durch die von Dressler geplante Schrift über sein Verhältnis zu Herbart das Signal zu einem ausgedehnten Kampfe gegeben sein würde. Dass ein solcher Kampf früher oder später eintreten würde, davon war er überzeugt. Noch im Jahre 1851 erwähnte er mit Bedauern, dass Dresslers Schrift nicht zustande gekommen sei; denn zu dieser Zeit war die Herbartische Schule mit einer zahlreichen Anhängerschaft begründet. Mit einer gewissen Resignation nimmt Beneke Kenntnis davon. „Auch über das Gelingen in der litterarischen Welt, wie so oft über das im Privatleben, waltet und entscheidet etwas Providentielles, für uns Unerklärliches“, schreibt er.

Herbart selbst und die Herbartianer ungefähr bis zum Jahre 1840 tadelten an Beneke nur dessen Empirismus, der „auf halbem Wege“, d. h. bei der gemeinen Erfahrung stehen bleibe und darüber hinaus zu keinem Resultate gelangen könne, weil er sich

---

[1]) Die letzten Worte beziehen sich auf die infolge des Calinichschen Angriffs von Dressler geplante Schrift über „Herbart und Beneke“.

der Unterstützung der Metaphysik beraubt habe. Nur durch ein Denken, das über die Voraussetzungen des gewöhnlichen Menschenverstandes hinausgehe, sei eine Verknüpfung der Erfahrungsthatsachen möglich. Nach einigen vorangegangenen Andeutungen über Benekes Abhängigkeit von Herbart trat Drobisch 1845 ganz offen mit der oben erörterten Behauptung auf. Dieser Umstand giebt zu denken. Er wird noch bedenklicher, wenn man die Aufmerksamkeit auf einige Nebenbemerkungen richtet, die Drobisch seiner Recension einfliessen lässt. Er sagt: Beneke sei seit langem gewöhnt, sich für den Reformator der Psychologie zu halten, mit Selbstzufriedenheit blicke er auf eine 25jährige schriftstellerische Thätigkeit zurück. „Man sieht, Herr B. schrieb das Programm zu seiner silbernen Hochzeit mit der Philosophie und nimmt als Jubilar Glückwünsche an." Drobisch gönnt ihm die Freude, unter einem Teile des „ehrenwerten Standes der Volksschullehrer" Anhänger gefunden zu haben, derselbe solle aber deswegen noch nicht von einer Einführung seiner Philosophie in das Volk reden. Drobisch meint ferner, dass Benekes begeisterte Anhänger den Gegnern mit etwas vorlauter Dreistigkeit den Text lesen und nicht übel Lust zu haben scheinen, die Angelegenheiten der Philosophie durch Abstimmung in den Volksschullehrervereinen zur Entscheidung zu bringen. — Man erkennt auf den ersten Blick, welche Nebengedanken dem Recensenten die Feder geführt haben. Augenscheinlich war er tief verstimmt durch die Thätigkeit Dresslers; denn nur gegen diesen und allenfalls gegen dessen Schüler und Freunde können die Auslassungen Drobischs gerichtet sein. Derselbe scheint nichts anderes sagen zu wollen, als dass Dressler und andere Lehrpersonen nicht befugt und geeignet gewesen seien, in solcher Sache ein Wort mitzureden. Aber auch Herbarts Lehre fand gerade durch Pädagogen ihre weite Ausbreitung und fruchtbringende Anwendung. Um so weniger hatte Drobisch Ursache, hämische Seitenblicke auf diesen Stand zu werfen. Jedenfalls ist der Gedanke nicht abzuweisen, dass die Herbartianer ernstlich besorgt waren, Benekes Ansichten könnten auf pädagogischem Gebiete den Herbartischen den Rang ablaufen. Die ganze Polemik, die Drobisch gegen Beneke entfaltet hat und die manchen schätzbaren Gedanken enthält und manche Schwäche der Benekeschen Philosophie aufdeckt, ist durchwebt von starker

persönlicher Abneigung gegen den Urheber dieser Philosophie selbst und dessen Anhängerschaft. Dadurch sinkt ihr Wert bedeutend. Das erkannte auch schon die zeitgenössische Kritik. Der „grobe“ Ausfall, den Drobisch in seiner „empirischen Psychologie“, S. 325 u. s. f., gegen Beneke unternahm, wurde von einem Recensenten in der „Berliner Litteraturzeitung“, die dem Angegriffenen gerade nicht sonderlich wohlgesinnt war (Jahrg. 1842, Nr. 48), als der „unsittlichen Polemik unserer Zeit angehörig“ bezeichnet. — Beneke selbst blieb jener Recension gegenüber völlig ruhig. Er schrieb an Dressler: „Ihre Frage, welchen Eindruck ich in meiner Umgebung und sonstwo von Drobischs Recension bemerkt habe, bin ich leider ganz ausser stande zu beantworten, weil ich nämlich — gar keine Umgebung habe, wo dergleichen einen Eindruck machen könnte. Meine Zuhörer ausgenommen (welche meines Wissens keine Zeitschriften dieser Art lesen), habe ich in dem ganzen grossen Berlin keinen einzigen, der sich in dem Masse für solche Dinge interessierte, dass sie auf ihn einen Eindruck hervorbrächten, so dass ich mir zuweilen in dieser Beziehung wie ein schon aus dem Leben Abgeschiedener vorkomme. — Was den Eindruck auf mich selbst betrifft, so muss ich gestehen, dass mir die ganze Tirade von Anfang an mehr als lächerlich erschienen ist, als dass ich mich darüber geärgert oder auch nur versucht gefühlt hatte, etwas darauf zu entgegnen. — — — Vor allem kam es mir höchst komisch vor, wie Drobisch, während er sich so sehr darüber ereifert, dass ich gesagt habe, die Herbartianer seien nicht über das Reproducieren von Herbart hinausgekommen, doch auch in dieser ganzen Recension wieder kein einziges neues Argument vorbringt, sondern sogar die Beispiele von Herbart entlehnt! Dazu das ewige Deklamieren, dass ich nichts genau nehme, beim gemeinen Menschenverstande stehen bleibe u. s. w. Ueber dergleichen kann man doch wirklich nicht böse werden, sondern nur lächeln! Drobisch muss in der That garnichts von meinen psychologischen Arbeiten gelesen haben. Er klagt mich dessen in betreff der seinigen an; und ich habe, obgleich ich seine „empirische Psychologie“ schon bei ihrem Erscheinen sorgsam durchgesehen, doch, da ich in dergleichen Dingen sehr misstrauisch gegen mich bin, ob ich ein solches Buch auch nicht etwa in einer unempfänglichen Stunde gelesen, diese „empirische

Psychologie“ noch einmal zur Hand genommen. Aber ich bin von neuem erstaunt, welch ein Sammelsurium von vagem Hin- und Hergerede sie enthält, so dass da in der That nichts genau genommen wird. — Höchst auffallend ist mir auch die ebenfalls in dieser Recension von neuem hervortretende völlige Unfähigkeit (oder wohl vielmehr Unwilligkeit) der Herbartianer, zu begreifen, wie die Psychologie die Grundwissenschaft für alle übrigen philosophischen Wissenschaften ist. Dass Herbart, vermöge seines unmittelbaren Zusammenhanges mit Fichte, von dem spekulativen Vorurteile nicht loskommen konnte, begreift sich leicht; aber dass die zahlreichen Erläuterungen, welche ich hierüber und aus den verschiedensten Gesichtspunkten (und, wie ich denken sollte, klar genug) immer wieder von neuem gegeben, auch den Herbartianern noch die Augen darüber nicht geöffnet haben, ist wirklich arg genug. Habe ich also schon überhaupt zur Polemik in jeder Hinsicht keine Zeit und keine Lust, so fühle ich am allerwenigsten dazu einen Beruf Menschen dieser Art gegenüber, bei welchen sich doch nun einmal durch alle noch so überzeugenden Gründe nichts ausrichten lässt. Sie mögen recht haben, dass dessenungeachtet oder auch vielleicht gerade um dessen willen das Drobisch'sche Geschwätz manchem imponieren kann. Aber da ist nun einmal nicht zu helfen, und man muss zu resignieren wissen.“

Diese Resignation, die hier als notwendig hingestellt wird, war der Kardinalfehler Benekes in seinem Verhalten zu den Gegnern. Statt zum Angriff überzugehen, begnügte er sich mit stillschweigender Verachtung. Er war eben keine aggressive Natur. Wenn er dann gelegentlich in seinen Schriften und den Vorreden dazu sich zu kritischen Bemerkungen gegen andere Richtungen veranlasst sah, so waren die Angriffe nicht wuchtig, ja man könnte sagen: nicht pikant genug, um bei den Lesern ein lebhaftes und weitergehendes Interesse zu wecken. Da jene Anschuldigungen unwidersprochen blieben, so war es nur natürlich, dass sie geglaubt wurden und sich zu einer feststehenden Meinung verdichteten. Auch bei derartigen Streitigkeiten gilt der Grundsatz: audiatur et altera pars. Nur wenn beide Gegner gesprochen haben, ist ein begründetes Urteil möglich. Da die Herbartianer, allen voran Drobisch, Benekes Charakter angegriffen, so wäre es wohl am Platze gewesen, die

Motive zu diesen Angriffen aufzudecken. Und Beneke kannte dieselben genau! Man wird ihm in der Meinung beistimmen müssen, dass den damaligen Anhängern Herbarts eine gewisse dogmatische, kritiklose Befangenheit in den Ansichten ihres Meisters eigen war, da sie es ja selbst als einen Vorzug rühmten, über die Interpretation derselben nicht hinausgegangen zu sein; dass sie ein vornehmes Wesen zur Schau trugen und mit übermütiger Geringschätzung auf andere philosophische Bestrebungen herabblickten. Dieses Urteil, das Beneke mehrfach in seinen Briefen aussprach, bezog sich indessen nicht nur auf das Verhalten der Herbartianer gegen ihn selbst. Dazu war seine ganze Denkart nicht persönlich genug. Mit tiefer Indignation empfand er z. B. die unbillige Behandlung, die Drobisch in der jenaischen Litteraturzeitung (Jahrg. 1843) gelegentlich der Recension von Lotzes Metaphysik diesem Philosophen zu teil werden liess, weil derselbe es gewagt hatte, „nach Herbart noch originell sein zu wollen.“ Beneke machte gelegentlich seiner kritischen Aeusserungen die feine Bemerkung, dass sich innerhalb der philosophischen Schulen alle persönlichen Fehler und Schwächen ihrer Stifter wiederfinden und forterben. Er blieb eben allen Erscheinungen, auch den unangenehmsten, gegenüber der scharf beobachtende Psychologe.

Nachdem sich keine historische Thatsache hat feststellen lassen, die geeignet wäre, Beneke zu belasten oder seine Originalität zu verdunkeln, ist jetzt das sachliche Verhältnis zwischen ihm und Herbart auf dieselbe Frage hin zu prüfen. Natürlich kann das nur in aller Kürze geschehen, indem die hauptsächlichsten Punkte der Unterscheidung und Uebereinstimmung hervorgehoben werden. Hier ist zunächst daran zu erinnern, dass Beneke der Grundrichtung des Philosophierens, wie sie in seinen ersten Schriften sich klar und deutlich verzeichnet findet, zeitlebens treu geblieben ist. Man kann keine Perioden oder gar Epochen seiner philosophischen Thätigkeit unterscheiden, die irgendwie durch eine Wandlung der Methode oder der Endergebnisse charakterisiert wären. Es kann deshalb auch die Frage gar nicht gestellt werden, von welchem Zeitpunkte ab eine grössere Annäherung Benekes an Herbart nachweisbar sein möchte? Bei der Vergleichung können wir nur Benekes Lehre in ihrer Totalität derjenigen von Herbart, wie sie in dessen

späteren Werken, und namentlich in den psychologischen, niedergelegt ist; gegenüberstellen. In geradezu mustergültiger Weise hat das Beneke schon gethan im dritten Aufsatze der „neuen Psychologie". Indessen finden sich noch manche Fingerzeige in seinen Briefen, welche die Hauptpunkte hervorheben, so dass für unsern vorliegenden Zweck eine bei weitem kürzere Darstellung möglich ist.

I. Beide Philosophen unterscheiden sich zuerst und grundsätzlich in der von ihnen angewendeten *Methode*. Herbart war der Meinung, das unsere Erfahrungsbegriffe notwendig mit Widersprüchen behaftet seien, die auf dem Wege der Erfahrung nicht beseitigt werden könnten. Um diese Widersprüche auszuschalten, erfand er seine „Methode der Beziehungen". Dieselbe war, nach seinem eigenen Geständnis, ein Abstraktionsprodukt aus den Reflexionen über die von ihm hinsichtlich der Erfahrungsbegriffe formulierten Probleme. Die „Methode der Beziehungen" ist also spekulativen Ursprungs und im letzten Grunde hervorgegangen aus Herbarts Stellung zum Fichteschen „Ich". — Beneke dagegen erkennt keine *notwendigen* Widersprüche in den Erfahrungsbegriffen an; konsequent verwirft er daher auch die Methode der Beziehungen, er verfährt rein induktorisch bei der Bearbeitung der Erfahrungsthatsachen. Wo sich Widersprüche finden, sind nach seiner Meinung die Erfahrungsbegriffe mangelhaft gebildet und können nur durch ein sorgsames Zurückgehen zu den Erfahrungen verbessert werden.

II. Mit dem Unterschiede in der Methode hängt ganz eng die Verschiedenheit in der *Grundlegung der Philosophie* zusammen. Der Grundpfeiler des Herbartischen Systems ist die Metaphysik, welche bei ihm die Aufgabe hat, widerspruchslose Begriffe aus den Erfahrungen herauszubilden. — Beneke sieht die Psychologie als die Grundwissenschaft der Philosophie an. Auch die Metaphysik kann wirklich wissenschaftlich nur durch die Psychologie begründet werden; denn letztere allein ist imstande, die metaphysischen Begriffe, die psychische Gebilde sind, genetischzu erklären.

III. Herbart begründet jede philosophische Disciplin in besonderer Weise, giebt ihr einen eigenen Anfang. Dadurch sind die einzelnen Disciplinen einander koordiniert; der Zusammenhang zwischen ihnen ist so lose geknüpft, dass Drobisch behaupten

konnte, es gäbe für die Herbartische Philosophie weder eine subjektive noch eine objektive Grundwissenschaft. Trotzdem darf nicht übersehen werden, dass der Grundzug Herbartischen Philosophierens von der einmal angenommenen metaphysischen Vorstellungsweise beherrscht wird. — Benekes Philosophie ist in ihrer psychologischen Begründung ein einziges organisches Ganzes.

IV. Nach Herbarts Ansicht giebt uns die innere Wahrnehmung ebensowohl als auch die äussere nur Erscheinungen, während Beneke die innere Selbstanschauung als eine Ansich-Erkenntnis bezeichnet.

V. Herbarts Seelenbegriff ist ein metaphysischer. Die Seele ist nach seiner Lehre ein einfaches Wesen (das Seelen-Reale); „nicht bloss ohne Teile, sondern auch ohne irgend eine Vielheit in ihrer Qualität". Ihre Hauptmerkmale sind negativer Art; denn das Seelenwesen ist weder ein Gegenstand der spekulativen noch der empirischen Psychologie. Herbart schreibt der Seele, wie den „Realen" überhaupt, keine ursprünglichen Kräfte und Strebungen zu; dieselbe ist ihm tabula rasa. Der Vermögensbegriff ist ihm in jeder Art ein widersinniger; er will keinen ursprünglich gegebenen Unterschied zwischen der Menschen- und der Tierseele anerkennen. — Benekes Begriff der Seele — eine Vielheit von Urvermögen, die wesentlich Strebungen sind — ist ein hypothetischer, den er im engsten Anschluss an die zergliederte Erfahrung gebildet zu haben meint. Der Menschenseele schreibt er einen höheren Grad von Kräftigkeit der Urvermögen zu im Gegensatze zu den tierischen Seelen.

VI. Herbart gründet seine Psychologie auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Obwohl er die Erfahrung principiell nicht als die wichtigste und wesentlichste Grundlage ansieht, räumt er derselben doch ein weites Feld ein und macht die treffendsten Bemerkungen. Allein sein Ausgangspunkt ist rein metaphysisch. — Beneke will seine Psychologie als eine naturwissenschaftliche Disciplin begründen, die Erfahrung ist ihm die einzige Quelle des Wissens; ihre Ergebnisse sind nach induktiver Methode zu bearbeiten. Die Anwendung der Mathematik auf psychische Vorgänge bezeichnet er als erstrebenswertes Ziel, für dessen einstige Verwirklichung sich noch keine bestimmt verheissenden Anzeichen bemerkbar machen, sondern die gegenwärtigen Forschungen höchstens Vorarbeiten sind.

VII. Nach Herbart sind die Wahrnehmungen und Vorstellungen der Seele nichts von aussen Aufgenommenes, sondern sie werden „unter äusseren Bedingungen und ebensowohl von diesen als von der Natur der Seele ihrer Qualität nach bestimmt.“ Die Seele reagiert gegen die Störungen von aussen, indem sie sich als einfaches Wesen in ihrer Einheit zu erhalten strebt. Diese Selbsterhaltungen der Seele sind eben die Vorstellungen. Dieselben werden nicht als Funktionen des Seelenwesens, sondern selbst als Reale in Herbarts Psychologie hingestellt. — Beneke ist der Ansicht, dass die Urvermögen sich von aussen kommende Reize aneignen. Die Reize sind ein Etwas von den Dingen, gehen von ihnen aus und werden infolge der Aneignung zu psychischen Elementen.

VIII. Ein weiterer tiefgreifender Unterschied ist in der Definition des Unbewussten gegeben. Nach Herbarts Anschauung hemmen sich entgegengesetzte gleichzeitige Vorstellungen in der Weise, dass die eine durch die andere verdunkelt wird und unter die Schwelle des Bewusstseins herabsinkt. —

Beneke hat sehr scharfsinnig darauf hingewiesen, dass darin keine Verdunkelung *zum Unbewusstsein,* sondern eine Verdunkelung *im Bewusstsein* begründet sein könne. Für Herbart ist das Bewusstsein der Normalzustand; denn die Vorstellungen verwandeln sich durch ihren gegenseitigen Druck, der in der Einheit der Seele seinen Grund und Ursprung hat, in ein Streben, vorzustellen. Das Unbewusstsein ist also gleichsam ein Ausnahmezustand der Vorstellungen. — Beneke sieht das Unbewusstsein als den ursprünglichen Zustand an; denn die Urvermögen sind unbewusst und können nur durch Ausfüllung mit Reizen als Elemente in die bewussten Empfindungen eingehen. Bewusste psychische Gebilde werden zu unbewussten durch einen Verlust an ausfüllendem Reize. Handelt es sich um zusammengesetztere psychische Entwicklungen, zu deren Bewusstheit auch freie Urvermögen beigetragen haben, so kann auch ein Verlust eben dieser freien Urvermögen Unbewusstsein bewirken.

IX. Aufs engste hängt hiermit die Verschiedenheit der Ansichten über die Reproduktion zusammen. Das Wiederkehren einer Vorstellung geschieht nach Herbart entweder durch deren eigene Kraft, nachdem die Hemmung beseitigt worden ist, oder dadurch, dass sie durch eine andere Vorstellung, mit der sie

associiert ist, emporgezogen wird ins Bewusstsein. An sich erfahren die Vorstellungen weder durch das Unbewusstwerden noch durch das Reproduziertwerden eine Veränderung. Beneke lehrt, dass in beiden Fällen das psychische Gebilde eine Veränderung seiner inneren Beschaffenheit erleidet. Die Steigerung zum Bewusstsein geschieht nach seiner Meinung durch das Hinzukommen gewisser Elemente, die Vermögen oder Reize sein können. Die Association führt er auf das Gesetz der Anziehung des Gleichartigen zurück.

X. Herbart sieht das eigentliche Gefühl nicht als einen ursprünglichen, sondern als einen abgeleiteten Zustand des Bewusstseins an. Er definiert dasselbe als das Bewusstwerden der Hemmung oder Förderung (Komplikation oder Verschmelzung) zwischen den im Bewusstsein vorhandenen Vorstellungen. — Auch Beneke hält das Gefühl nicht für eine eigentliche Grundform; er sieht es an als das Innewerden des Abstandes zwischen zwei gleichzeitig bewussten seelischen Gebilden, die sich gegeneinander messen. Soweit scheint uns hier zwischen den Ansichten beider Denker die grösste Uebereinstimmnng zu herrschen, die vielleicht überhaupt zwischen ihnen konstatiert werden kann. Aber der Benekesche Gefühlsbegriff ist umfassender und mehr empirisch herausgebildet als der Herbartische. Nach des ersteren Meinung können sich eben *alle* seelischen Entwicklungen gegeneinander messen. Er sieht ja die Vorstellungen nicht als Kräfte an, die allein die Ursache psychischer Vorgänge sind; er kann sich daher mit allen zu beobachtenden Erscheinungen des Gefühlslebens leicht abfinden. Die Stärke, Klarheit und Dunkelheit der Gefühle erhalten bei ihm ganz andere Erklärungen als bei Herbart.

XI. Zum vollen Gegensatz der Meinungen gelangen beide Philosophen hinsichtlich der Definition des Begehrens. Herbart hält dasselbe ebenso wie das Gefühl für einen abgeleiteten Zustand des Bewusstseins. Er versteht darunter diejenige Seelenthätigkeit, bei der eine Vorstellung innerhalb der Gesamtheit der Vorstellungen ein Uebergewicht über die andern erhält und die ihr entgegengesetzten Hemmungen überwindet. Die dominierende Vorstellung strebt zu einem möglichst grossen Klarheitsgrade auf. — Beneke sieht das Begehren als eine Grundform psychischer Thätigkeit an, welche der Vorstellungsform völlig analog gebildet ist. Nur hat das Urvermögen einen Teil

des aufgenommenen Reizes verloren, zu dessen Wiedererlangung es aufstrebt. Sein Reizstreben ist also ein gegenständlich gerichtetes, es ist daher völlig einleuchtend, warum wir immer etwas Bestimmtes begehren.

XII. Nach den angeführten fundamentalen Unterschieden sind nun noch die Uebereinstimmungen, die namentlich Drobisch hervorgehoben hat, zu erwähnen. Benekes „Urvermögen“ sollen den „einfachen Vorstellungen“ Herbarts gleichen. Was Beneke als „Spur“ oder „Angelegtheit“ bezeichnet, soll dem „gehemmten Zustande der Vorstellungen“, den Herbart behauptet, entsprechen. Auch hinsichtlich der Verbindungen der Vorstellungen sollen die Lehren beider übereinstimmen. — Den Vorwurf, dass Beneke seine Polemik gegen die substantiierten Seelenvermögen von Herbart adoptiert habe, glauben wir schon hinlänglich zurückgewiesen zu haben. — Dass die „Urvermögen“ und die „einfachen Vorstellungen“ ganz verschiedene Auffassungsweisen involvieren, liegt auf der Hand. Das Urvermögen ist eine hypothetische Krafteinheit, die „einfache“ Vorstellung ist eine im Fortgange des Denkens gewonnene Bezeichnung, deren Richtigkeit Beneke entschieden bestreitet. Er erkennt keine einfachen Vorstellungen an. Denn die elementarische Empfindung hat seiner Meinung nach nicht den Grad der Bewusstheit, der uns in den Wahrnehmungen und Vorstellungen entgegentritt. Es giebt somit gar keine einfachen Vorstellungen. — Die Verschiedenheit der Begriffe „gehemmte Vorstellung“ und „Spur“ ergiebt sich ohne weiteres aus der verschiedenen Bedeutung, die beide Philosophen dem Unbewussten beilegen. Trotzdem meint Beneke, dass in diesem Punkte zwischen ihnen beiden noch die grösste Uebereinstimmung herrsche. Er findet diese darin, dass beide das innere Beharren der seelischen Gebilde als die Grundlage der gesamten psychischen Fortentwicklung ansehen. Beide sind der Ansicht, dass der Seele ursprünglich kein Inhalt angeboren, sondern dass alles erst geworden ist. Trotz dieser Uebereinstimmung behaupten wir dennoch auch hier eine fundamentale Verschiedenheit. — Herbart lehrt eine zweifache Art der Vorstellungsverbindung: *a)* nicht entgegengesetzte, aber inhaltlich nicht vergleichbare oder disparate Vorstellungen bilden Komplikationen (z. B. Vorstellungen der Dinge mit mehreren Merkmalen u. s. w.); *b)* entgegengesetzte Vorstellungen verschmelzen, wenn

sie, frei von Hemmungen, zusammentreffen (z. B. in den Vorstellungsreihen). — Nach Beneke fliessen die gleichartigen Vorstellungen zu Gesamtgebilden zusammen; die ungleichartigen ordnen sich in Gruppen und Reihen an. Aber die Verbindung ist keine lose, den einzelnen Vorstellungen rein äusserliche, sondern auch von dem Zusammenfliessen und Zugleich-Hindurchfliessen bleiben im Seelensein Spuren zurück, die der Verbindung eine wirkliche, man könnte sagen: psychisch-reelle Grundlage geben. — Hier zeigt sich wieder dieselbe durchgängige Divergenz der Anschauungen beider Philosophen, welche durch deren verschiedenen Ausgangspunkt bedingt ist. Dass Beneke von Vorstellungsgruppen und Vorstellungsreihen und Herbart von Vorstellungsmassen und -reihen spricht, bedeutet keine Uebereinstimmung, die zum Beweise der Abhängigkeit Benekes von Herbart ausgelegt werden kann. Beneke hat selbst darauf hingewiesen, dass die mit diesen Begriffen bezeichneten psychischen Thatsachen der psychologischen Beobachtung und Erfahrung so offen liegen, dass sie dem Forscher kaum entgehen können. So beweist denn auch die Geschichte der Seelenlehre, dass eine grosse Zahl von Psychologen aller Zeiten darauf gekommen ist und sich ausführlich damit beschäftigt hat. Der Grund der Uebereinstimmung zwischen Beneke und Herbart liegt hier lediglich in der Sache.

Nach diesen historischen und sachlichen Ausführungen glauben wir unser Urteil dahin zusammenfassen zu dürfen, dass es unerfindlich ist, wie bei aufmerksamer Vergleichung und objektiver Würdigung beider Systeme die Behauptung, Beneke habe seine Hauptgedanken von Herbart entlehnt und könne neben diesem keine selbständige Stellung beanspruchen, immer von neuem hat ausgesprochen werden können.

III. Benekes Leben und Stellung in den Jahren 1848—49.

Das stürmische Jahr 1848 traf Beneke inmitten seiner Untersuchungen zur pragmatischen Psychologie. Schon seit längerer Zeit war er damit beschäftigt. Sein auf das Praktische und die öffentliche Wohlfahrt gerichteter Sinn trieb ihn immer von neuem an, von seinen theoretischen Grundsätzen und Ueberzeugungen aus nach neuen Bahnen der menschlichen Entwicklung zu suchen.

Das Kriterium der wahren Wissenschaft war ihm die Anwendbarkeit derselben auf die Verhältnisse des praktischen Lebens. Diese Anwendbarkeit seiner Seelenlehre durch deren thatsächliche Anwendung nachzuweisen und anderen Wissenschaften die Richtung ihrer Bestrebungen vorzuzeichnen, war die Aufgabe seiner pragmatischen Psychologie. Den Begriff dieser Teilwissenschaft hat Beneke im Anschluss an Kants „Anthropologie in pragmatischer Absicht“ gebildet. Kant hatte in dieser seiner populären Schrift den Zweck verfolgt, diejenigen Einsichten der Lehre vom Menschen, namentlich der Seelenlehre, die für die richtige Würdigung aller praktischen Lebensverhältnisse unerlässlich schienen, einem weiteren Leserkreise zu vermitteln. Beneke nahm dieses Bestreben wieder auf. Er vertauschte die Bezeichnung „pragmatische Anthropologie“ mit der ihm passender erscheinenden „pragmatische Psychologie“. Dadurch wollte er die Grundlegung dieser Wissenschaft von vornherein deutlich kennzeichnen; denn die hierher gehörigen Betrachtungen stützen sich ebenso wie die rein theoretischen auf Thatsachen unseres Selbstbewusstseins. Die „pragmatische Psychologie“ soll noch nicht selbst die einzelnen Anwendungen der Theorie auf das Leben ausführen. Das ist vielmehr Aufgabe der speciellen Kunstlehren, also der Logik, Ethik, Aesthetik, Rechts-, Staats- und Religionsphilosophie. Die „pragmatische Psychologie“ soll für alle diese angewandten Zweige philosophischer Wissenschaft die konzentrierende Grundlage bieten und einen umfassenderen Zusammenhang zwischen ihnen vermitteln. Die Durchführung des verfolgten Zweckes war für Beneke Prüfstein und Abschluss seines Systems. Seine pragmatischen Untersuchungen trösteten ihn über die Misère der Zeit und gaben ihm die Hoffnung auf eine durchgreifende Gesundung aller staatlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse.

Seine stille Gelehrtenarbeit wurde jäh unterbrochen durch den Donnersturm der Revolution. Beneke hatte dieses Ereignis vorausgesehen. Der plötzliche Eintritt desselben kam ihm aber doch überraschend. Die allgemeine Aufregung teilte sich auch ihm eine kleine Weile mit. Am Montag den 20. März begann er einen denkwürdigen und inhaltreichen Brief an Dressler. Die ängstliche Spannung, in die ihn die Begebenheiten in der Stadt versetzt hatten, ist noch nicht ganz gewichen. Er weiss, dass

dem Kampfe mit äussern Waffen ein heftigerer geistiger Kampf folgen werde. Er beklagt die verhängnisvollen Folgen der Ereignisse, aber er erkennt die Notwendigkeit der letzteren an, um den Ergebnissen derselben einen entschiedeneren und festeren Charakter zu verleihen. Sein innigster Wunsch ist, dass sich alles in einen gesunden Fortschritt zu dem grossen Ziele höherer geistiger Ausbildung auflösen möge. Er selbst will der Entwicklung nicht ruhig zusehen, sondern er ruft seinem Freunde zu: „Lassen Sie uns die Rüstung anlegen." Nur eine Entwickwicklung, die den Naturgesetzen der menschlichen Seele folgt, erscheint ihm heilbringend. „Aber die Regierungen, von welcher Art sie auch sein mögen, verkennen recht eigentlich ihren eigenen Vorteil, wenn sie sich der naturwissenschaftlichen Erkenntnis der menschlichen Seele entgegensetzen." Beneke meint, wenn seine Lehre von der Vernunft schon bekannt gewesen wäre, so hätte keine französische Republik entstehen, eine Regierung durch Pöbel und Schuljugend nicht als Regierung der Vernunft selbst bezeichnet werden können. — Welch eine Ueberschätzung der Wirkung theoretischer Ansichten!

Bei aller Bedenklichkeit und oftmals minutiösen Erwägung, wie solche in späteren Lebensjahren Beneke eigen waren, scheint doch der freiwillige Jäger von 1815 nicht ganz in ihm erstorben gewesen zu sein. Als die gefallenen Barrikadenkämpfer begraben wurden, da reihte sich auch Beneke unter die Männer des Volkes, welche die Aufrechterhaltung der Ordnung übernommen hatten. Mit einem alten Dragonersäbel ausgerüstet und unter das Kommando eines Studenten gestellt, half er die andrängende Menge in Schranken halten. Die Komik dieser Situation ist ihm selbst nicht entgangen. Er schrieb: „Dafür ist es aber auch leider Ihrem Freunde schlecht genug bekommen, dass er in dieser Weise über seine Schranken hinausgegangen ist. Eine ungeachtet aller Ermüdung schlaflos und in fortwährend hervorbrechendem kalten Schweisse zugebrachte Nacht hat ihn dafür bezahlt; und er wird sich in Zukunft wohl begnügen müssen, mit dem Kopfe und der Feder dem Vaterlande zu dienen." — Zu grösserer Lebhaftigkeit erwachte der alte kriegerische Geist in ihm, als am 14. Juni das Zeughaus gestürmt wurde. Er beklagte, dass selbst „sogenannte Gebildete" den Offizier, der aus „Feigheit oder lächerlicher Leichtgläubigkeit" das erste Waffen-

magazin des Staates und so viele unersetzbare Trophäen dem Pöbel ausgeliefert habe, einer Nationalbelohnung für würdig erklärten, weil derselbe das Blut des „Volkes“ nicht habe vergiessen wollen.

Beneke wurde durch die Ereignisse des Jahres 1848 nicht sonderlich hoffnungsfroh gestimmt, vielmehr sah er mit trüber Besorgnis der Zukunft entgegen. Als der König die Gewährung der Volkswünsche zugestanden hatte, schrieb Beneke: „Der grössere Teil von Berlin ist jetzt lauter Jubel, als wäre ein neues goldenes Zeitalter auf dem Punkte, einzutreten. Allerdings sind wir manches Betrübende losgeworden; aber es fragt sich, ob nicht, wenigstens für das nächste Jahrzehnt, anderes, ebenso Betrübendes eintritt. Sie wissen, wie liberal ich denke; aber ich denke liberal nach beiden Seiten; und da graut mir vor der Ueberspannung und Heuchelei, welche nun nach der andern Seite hin eintreten wird, und wovon sich die Vorwehen schon jetzt nur zu vielfach zeigen. Und wenn sich die frühere Ueberspanntheit und Heuchelei gemässigt geberden musste, weil sie die allgemeine Stimme gegen sich hatte, so fürchte ich, wird die jetzige Ueberspanntheit und Heuchelei, eben weil sie dieselbe nicht gegen sich hat, alle Mässigung zur Seite schieben. Gebe Gott, dass ich die Sache zu schwarz sehe; aber die Menschen sind einmal nicht (wie ja schon die Wissenschaft lehrt) mit einem Schlage besser zu machen, und die Geschichte zeigt nur zu vielfach, dass es überall so geschehen ist. Das ist der Fluch der zu lange zurückgehaltenen Reformen, dass dann die Reaktion zu heftig eintreten muss, so dass alles aus den Fugen ist und so bald nicht wieder in dieselben hineinkommt.“ Er mass seiner Zeit keinen Beruf zur Organisation und Reorganisation bei. Er sah überall nur Wirrnis und das unvernünftige Toben eines entfesselten Elements. Die preussische Nationalversammlung und ihr Thun bewertete er nicht hoch. Er stimmte einer englischen Zeitung bei, welche das Urteil ausgesprochen hatte, dass diese Versammlung aus obskuren Leuten und Mittelmässigkeiten bestehe. Die Stenographie sei recht eigentlich zum Fluche dieser Leute erfunden, meinte er. Psychologie und Geschichte boten ihm die Anhaltspunkte zur Beurteilung der obwaltenden Verhältnisse. Aus ihren Thatsachen suchte er die künftige Entwicklung jener Zeitumstände zu erkennen und vor-

auszusagen. Und es ist nicht zu leugnen, dass er einen grossen Scharfblick bewährte. Schon am 20. Juni 1848 schrieb er: „Wozu das alles führen wird? — Soll ich meine Ueberzeugung aussprechen, so lautet die Antwort (wie unwahrscheinlich es auch jetzt noch den meisten vorkommen mag), zu eben demjenigen, wozu die englische Revolution im 17. und die französische, nach 10 Jahren der Zerrüttung, im vorigen Jahrhundert geführt hat: zu einem militärischen Despotismus.“ — Am 10. November rückten die Truppen Wrangels in Berlin ein, und der Belagerungszustand wurde über die Stadt verhängt!

Ruhe und Ordnung, gesichert durch eine starke Regierung, kehrten Beneke zu langsam wieder. Das Leben in dem aufgeregten Berlin mit den Versammlungen, Flugschriften und Maueranschlägen war ihm nichts weniger als behaglich. Er glaubte auch nicht an die Haltbarkeit des konstitutionellen Unterbaues für das Staatsganze. Er schrieb: „Mir drängt sich immer bei allem, was ich sehe und höre, die Klage auf, welche Mirabeau auf seinem Sterbebette gegen seinen Freund Cabanis aussprach: „Pygmäen sind zum Einreissen gut, jetzt aber, zum Wiederaufbau bedürfen wir Riesen, und deren haben wir nicht!“ Es ist bekannt, wie die Folgezeit damals diesen Ausspruch bestätigt hat; und Aehnliches, fürchte ich, steht auch uns bevor. Der Grund, welcher für unser neues Staatsgebäude gelegt worden, ist so phantastisch gelegt, dass sich darauf in keiner Art wird ein haltbarer Bau aufführen lassen, und so werden dann, aller Wahrscheinlichkeit nach, dem bis jetzt eingetretenen Umsturze noch andere schwerere folgen.“ Zu der Konstitution, welche die von ihm so niedrig eingeschätzte Nationalversammlung beraten sollte, hatte er im Voraus kein Vertrauen. Das Verhalten der konstituierenden Versammlung nach der ersten französischen Revolution bestärkte ihn in seiner Ansicht. Jene Versammlung hatte bei ihrem Auseinandergehen 1791 ein Gesetz gegeben, welches die Wiederwahl ihrer Mitglieder verbot. Beneke meinte, jene Leute hätten selbst kein Vertrauen auf die Haltbarkeit ihres Machwerkes gehabt, die preussische Nationalversammlung aber habe noch weniger Zutrauen zu sich selber; denn sie fange erst garnicht mit der Beratung der Konstitution an. „Verfassungen, die nicht aus den Sitten hervorgegangen, die ein blosses Papierwerk sind, haben auch nur die Haltbarkeit von Papier,“ das

das war seiner Weisheit letzter Schluss. Die Einrichtung der Urwählerschaft, das Associations- und Versammlungsrecht, die Pressfreiheit passten nach seiner Meinung durchaus nicht zu den preussischen Verhältnissen; denn die Preussen hätten gar keine konstitutionelle Erziehung und würden es schwer büssen müssen, dass sie in solchen Dingen den „verhassten“ Franzosen nachgeplappert hätten. Beneke erinnerte sich nicht, dass ins Wasser muss, wer schwimmen lernen will. Die Geschichte hat längst über die Bewegung jener Tage entschieden, und wir können uns eine Kritik der Benekeschen Ansichten ersparen. Aber das sei hervorgehoben: ein allgemein menschlicher Widerspruch begegnet uns auch hier. Derselbe Mann, der fast die ganze vorangegangene philosophische Entwicklung negiert und die gesamte Wissenschaft revolutionieren will, stellt sich verständnislos und verstockt dem Ringen nach neuer Gestaltung auf einem anderen Lebensgebiete entgegen.

So sehr sich auch Beneke von dem politischen Getriebe nach den Märztagen angewidert fühlte, so war er doch kein Freund des „ancien régime“, dessen Grundsätze er ja am eigenen Leibe hatte erfahren müssen. Er machte die frühere Regierung für die Art und Weise verantwortlich, wie sich der Umschwung im Staatswesen vollzogen hatte. Diese Regierung habe die Gebildeten nicht auf ihrer Seite gehabt, sondern sei ihnen vielmehr verhasst und verächtlich gewesen; deshalb habe die Katastrophe durch Leute aus der niedrigsten Klasse herbeigeführt werden können. Die Kultur schien ihm in jenen Tagen stillzustehen. Er klagte, dass kein wissenschaftliches Buch mehr gedruckt und gekauft werde, sondern das ganze Interesse den massenhaft erscheinenden Flugschriften gehöre. Er bedauerte die Künstler, die noch schlimmer daran seien als die Männer der Wissenschaft; denn keiner beschäftige dieselben und die Säle der Kunstausstellung seien leer. So stand er der Gegenwart wie der Vergangenheit durchaus antipathisch gegenüber. Das Gefühl seiner Stellung veranlasste ihn, zu bekennen: „Ich bin Aristokrat der besonnenen, klaren Erkenntnis und Würdigung der vorliegenden Verhältnisse; und diese wird jetzt hier fortwährend unter die Füsse getreten. So stehe ich denn gegenwärtig noch weit isolierter da als früher.“

Wie er bei solchem principiellem Standpunkte über die persönliche Beteiligung an der Tagespolitik denken musste, liegt

auf der Hand. Seine Briete geben uns von seinem konsequenten Denken und Verhalten in dieser Hinsicht ausführliches Zeugnis. Er stimmte Gœthe durchaus bei, wenn dieser sich den bekannten Sterneschen Ausspruch aneigne, dass doch alle unsere Teilnahme an politischen Angelegenheiten zuletzt mehr oder weniger auf „Philisterei“ herauskomme. Die Gegenstände der Politik hielt er für so zusammengesetzt und schwierig, dass der grosse Pitt mit Recht gestanden habe, selbst der gewiegteste Staatsmann sei nicht imstande, alle Folgen einer neuen Massregel vollständig vorauszusehen und zu würdigen; deshalb könne eine ausgedehntere Beschäftigung mit der Politik nur allzu leicht Schwätzer bilden. Als Dressler im März 1849 zum Präsidenten des in Bautzen gegründeten „Deutschen Vereins“ gewählt worden war, schrieb ihm Beneke: „Was Ihre Präsidentschaft betrifft, so hat es mich gefreut, daraus zu sehen, dass Sie soviel Vertrauen bei ihren Mitbürgern geniessen. Im übrigen aber kann ich nicht sagen, dass mir die Sache sonderlich Freude gemacht hätte. . . . Man kann sich von der Teilnahme an dem Politischen nicht losringen in der jetzigen Zeit; und es ist namentlich auch schwer zu entscheiden, ob es nicht unter gewissen Umständen Pflicht ist, Zeit und Kräfte dafür zum Opfer zu bringen. Im allgemeinen aber halte ich die Teilnahme an politischen Vereinen für unnütz, zeitraubend und für gefährlich, indem einer den andern (unbeabsichtigt und unbemerkt von beiden Seiten — wenigstens oft) fanatisiert und zu Meinungen und Handlungen fortzieht, deren er sich vernünftigerweise enthalten haben würde. Und was die Pflicht betrifft, so ist es damit auch problematisch genug bestellt. Ich habe mehreren, die es mir auch als Pflicht aufdrängen wollten, an den konstitutionellen Vereinen unseres Bezirks teilzunehmen, geantwortet, ich sei ganz der entgegengetzten Ueberzeugung; denn was in diesen Vereinen gethan werde, könnten hundert andere besser thun als ich, während dagegen das, womit ich beschäftigt sei, niemand anders so gut thun könne. — Ich will Ihnen unter den schwierigen und besorglichen Verwicklungen, welchen Ihr Vaterland unterliegt, keineswegs entschieden abraten, aber überlegen Sie die Sache immer wieder von neuem mit Ernst und freiem Blicke.“ Als Dressler sich von dieser Präsidentschaft wieder befreit hatte, vernahm Beneke das mit Genugthuung. Seine Individualität war, wie er selbst sagte,

durchaus nicht social. Bei aller Klarheit des Blickes und grosser Folgerichtigkeit der Gedanken fehlte ihm das Organ, wodurch er die geistige Gährung im Volke hätte verstehen können. Er kannte die Masse des niedern Volkes mit ihren Ansichten und Bedürfnissen nur aus der Ferne. Dazu steckte ihm von seiner Familie her ein unveräusserlicher Konservatismus im Blute. Ueberdies war sein Naturell so beschaffen, dass sein eigentliches Lebenselement eine epikureische Ungestörtheit *(ἀταϛαξία)* war. Daher hasste er schliesslich die politische Aufregung in jenen Tagen aus ganzer Seele. „Was in meiner Stimmung überwiegt," bekannte er, „ist ein unaussprechlich tiefer Ekel an all den Albernheiten und Erbärmlichkeiten, in denen man sich bewegt, und von welchen man ein Wesen macht, als ob von ihrer Durchführung das goldene Zeitalter zu erwarten wäre." Als der König die Verfassung gegeben hatte, nahm er nicht teil an der Freude des Volkes, sondern berichtete: „Jetzt ist nun alles voll Zufriedenheit, ja voll Jubel über die „„neue Verfassung"", welche alles, was jemals von Freisinnigkeit existiert hat, übertreffe. Beinah möchte es einem leid thun, dass man sich mit Geschichte und Philosophie so viel eingelassen und sich nicht in dem Masse wie diejenigen, die nichts davon wissen, darüber freuen kann." — „Je weniger jemand von Politik versteht, desto lauter verlangt er Gehör," so und nicht anders vermochte er die Versammlungen zu beurteilen, die damals gewiss im Ueberfluss abgehalten wurden. Zur Erhärtung seines Urteils schilderte er höhnisch zwei Versammlungen, deren Zeuge er geworden war. Auf einem Spaziergange im Tiergarten geriet er in eine Versammlung von Schneidergesellen, die dort unter freiem Himmel tagte. „Ein Schneidergeselle stand auf der Rednerbühne, mitten in einer heftigen Ansprache. Den Gedanken nach ein gottesjämmerliches Geschwätz, aus den bekannten Modephrasen zusammengenäht; zuerst seien die Fürsten gefallen, weil sie Tyrannen gewesen; dann der Adel, nun aber seien die Bürger vorgetreten und hätten Halt machen wollen, das Regiment für sich verlangt; das aber dürfe nicht zugestanden werden, das Regiment gebühre den „„Arbeitern"", welche den Kern und die Grundlage des Volkes ausmachten u. s. w. So ging es fort, wahrscheinlich noch lange; denn die Sache wollte gar kein Ende nehmen, so dass ich meinen Wanderstab weitersetzte. Aber der Redner hatte eine starke Lunge und

warf die Arme grotesk genug hin und her; und so fehlte es denn natürlich nicht an „„Hochs"" und andern Beifallsbezeugungen! Die Sache könnte einem höchst komisch vorkommen, wenn nicht von dem leichtsinnig-losen Spiele so verhängnisvolle Folgen zu erwarten wären." Gleich darauf wohnte Beneke einer Wahlversammlung seines Bezirkes bei, in welcher ein Dr. phil. und ein Assessor Reden hielten. Er urteilte darüber, dass dieselben fast die Rede des Schneidergesellen bei ihm zu hohen Ehren gebracht hätten. Das „Kajolieren" der Arbeiter, die „politischen Glaubensbekenntnisse der Gesellen", das Trachten nach „parlamentarischen Ehren" waren ihm Veranlassungen zu sarkastischen Bemerkungen. Soviel Wahrheit auch seine bedächtigen Urteile enthalten: dieselben bezeugen uns dennoch, dass er selbst seine eigene Psychologie den politischen Tageserscheinungen gegenüber zum Scheitern gebracht hat. Wie treffliche Aufschlüsse hat er uns über Ausdehnung und Raum der Vorstellungen gegeben! Und nun konnte er sich nicht erklären, welche Vorstellungen damals grosse Ausdehnung annehmen und einen tausendfältig verstärkten Raum erreichen mussten! Hätte er sich nur einen Augenblick seine eigenen psychologischen Konstruktionen gegenwärtig gehalten, so wären ihm auch alle Albernheiten und Ungereimtheiten im politischen Denken der Menge verständlich gewesen!

Bedrängt durch die verwirrenden Erscheinungen der Zeit, und besorgt um den Fortbestand des Altehrwürdigen und bewährten Hergebrachten, sah sich Beneke nach einem Rettungsanker in jenen Völkerstürmen um. Tief herabgestimmt kam er zu dem resignierten Bekenntnis: „Sind die Völker einmal toll geworden, so können sie, da es für sie keine Irrenhäuser giebt, nur durch die Zuchtruten Gottes, genannt Not und Elend, wieder zur Vernunft gebracht werden; und das wird uns schwerlich erspart bleiben." Dennoch war ihm die für das öffentliche Wirken nötige Spannkraft keineswegs erlahmt. Die Vorstellung von dem Beruf des Philosophen, seiner Zeit die Fackel der Erkenntnis voraufzutragen, war zu fest in ihm gewurzelt, als dass er nicht hätte den Versuch machen sollen, sein philosophisches System auf die brennend gewordenen Tagesfragen anzuwenden. Zwar war ihm stets die Richtung auf das Praktische eigen gewesen. Nun galt es, den Punkt zu finden, von dem aus

sich eine durchgreifende Reform und Gesundung aller Verhältnisse herbeiführen liess. Dieser Ausgangspunkt war für Beneke die nach den Naturgesetzen der Menschenseele durchzuführende Bildung des heranwachsenden Geschlechts. Mancherlei äussere Umstände trugen dazu bei, dass er mit einer besonderen Schrift auf dem Plan erschien.

Am 18. März 1848 wurde das von Dressler geleitete Seminar einer unerwarteten Revision durch einen Geh. Kirchenrat aus Dresden unterzogen. Mancherlei Fragen der Lehrer- und Volksbildung kamen dabei zur Sprache. Namentlich wurde dem Direktor Dressler bemerklich gemacht, dass das Ministerium die durch ihn herbeigeführte Ausbreitung der Benekeschen Psychologie nicht billigen und nicht länger dulden könne; denn diese Psychologie sei „realistisch“ und daher „naturalistisch“. Beneke erwiderte auf den Bericht seines Freundes: „Wenn es zu irgend einer Zeit für die Regierenden und für das Volk wünschenswert, ja dringend notwendig ist, sich von den Naturgesetzen zu unterrichten, nach welchen sich die menschliche Seele *wirklich* ausbildet, so ist dies in unserer Zeit. — Dass sich für die Lehre von diesen Naturgesetzen bis jetzt noch „kein Philosoph“ erklärt hat, ist allerdings leider wahr; aber daher eben die vielen unklaren, halbwahren, verkehrten oder phantastischen Ansichten, welche über die Natur des Geistigen noch überall, gleichmässig bei den Regierenden und Regierten, verbreitet sind. Die Regierung sollte es Ihnen also Dank wissen, dass Sie die Volkslehrer darüber aufzuklären unternehmen.“ — Die Bewegungen innerhalb der akademisch und seminarisch gebildeten Lehrerschaft gaben Beneke ebenfalls zu kritischen Bemerkungen Anlass. Besonders schmerzlich empfand er es, dass die neue Psychologie für die Gymnasiallehrer noch immer terra incognita war. Er beklagte die Zeit und Mühe, die in nutzlosem Ringen ohne genügende psychologische Einsicht zur Lösung wichtiger Erziehungsfragen aufgewendet würden. So schreibt er an Dressler: „Haben Sie wohl die voluminösen Berichte über die unter Köchlys Anführung gehaltenen Versammlungen zur Gymnasialreform gelesen, über welche vor kurzem auch die Gesamtberichte der verschiedenen Sektionen erschienen sind? Vom 26. September 1846 bis zum 17. April 1848 sind nicht weniger als 25 Sektionsberatungen, 45 Ausschusssitzungen, 35 Hauptversammlungen gehalten worden.

Und was ist dabei herausgekommen! Wenn sich doch auch nur ein Gedanke auffinden liesse, der irgend eine bedeutende neue Aussicht eröffnete, irgend eine fruchtbare Aufklärung darböte!" — Mit Sarkasmus gedenkt er der Thatsache, dass der Hegelianer Rosenkranz beinahe preussischer Unterrichtsminister geworden wäre, nun aber zur Durchführung der Schulreform in das Ministerium berufen sei. — Unangenehm berührt wurde er von den Bewegungen innerhalb der Volksschullehrerschaft. Ueber eine Leipziger Lehrerversammlung schrieb er an Dressler: „Die Erzählung, welche Sie von der Leipziger Schullehrerkonferenz geben, habe ich mit vielem Interesse gelesen. Sie enthält leider ein Musterbild aller übrigen. Bei all dergleichen Konferenzen kommt wenig mehr heraus, als dass man miteinander isst und trinkt und lärmt. — Die Begeisterung der Schullehrer ist auch zu unklar." Ueber die Berliner Verhältnisse berichtete er: „Hier wollen die Lehrer, ausser vielem anderen versteht sich, nicht weniger als die ganze Universitätsbildung, auch für jeden Landschullehrer, und dass die Geldmittel dazu vom Staate gegeben werden sollen! Ueberhaupt aber drängen sich doch jetzt in der Lehrerwelt die Ansichten gar zu bunt durcheinander. Es ist mir in der letzten Zeit viel der Plan im Kopfe herumgegangen, auch einmal ein Wort dreinzusprechen." Und dieses Wort kam. Es wäre für das Andenken des Pädagogen Beneke besser, es wäre nicht gekommen!

Er verfasste seine Schrift: „Die Reform und die Stellung unserer Schulen, ein philosophisches Votum". In derselben sind Wahrheit und Irrtum wunderlich gemischt. Der Psychologe, der sich sein ganzes Leben hindurch gemüht hatte, die „allgemein-menschlich-gleichen" Grundlagen der Bildung nachzuweisen, kommt in dieser Schrift zu einer Scheidung der Stände, die er zwar schon in seiner „Erziehungs- und Unterrichtslehre" ausgesprochen hatte, nun aber für alle Zeiten festlegen wollte, dass man ihn nur verstehen kann, wenn man sein Herkommen und seinen Bildungsgang berücksichtigt. Ueber humanistische und realistische, über Gelehrten- und Volksbildung, über Stellung und Bildung der Volkslehrer werden Ansichten ausgesprochen und mit den systematischen philosophischen Grundlagen in Einklang gesetzt, dass man sich von solcher Doktrin unwillig abwenden muss. Von der Benekeschen Grundlegung aus wären

andere Ergebnisse zu erreichen gewesen. Aber der Philosoph war zum ängstlichen Philister geworden. Wir dürfen auf Grund seiner sonstigen Leistungen in ihm einen der grössten Pädagogen aller Zeiten verehren. Aber seine Reformschrift ist kein philosophisches, sondern ein befangenes, vorurteilsvolles Votum, über das die Entwicklung längst zur Tagesordnung übergegangen ist. Die Stellung Dresslers dazu ist schwer festzustellen. Es scheint aber, als habe er sich nur über die äussere Form der Darstellung ausgesprochen. Beneke hatte ihm dazu selbst die Hand geboten, indem er ihn bat, er möge die Arbeit doch aus didaktischen Gesichtspunkten lesen und ihm bald mitteilen, ob sie wohl für die Mehrzahl der Leser verständlich sei. So viel ist sicher, dass Dressler seiner Geartung nach mit dem Inhalt keineswegs ganz einverstanden sein konnte. Beneke selbst hatte viel Interesse an dem Bekanntwerden seiner „Reform". Er bat deshalb Dressler, doch dafür wirken zu wollen und fügte hinzu: „Jedenfalls enthält dieselbe manche Wahrheiten, deren allgemeines Anerkenntnis in unserer Zeit wünschenswert wäre. Dabei ist über die Reform der Schulen eine so grosse Anzahl von Schriften erschienen, dass selbst, wer sich allenfalls einen Namen erworben hat, in Gefahr ist, in dem Gedränge übersehen zu werden. Für diese Schrift tritt überdies die Gefahr umsomehr ein, da sie in den meisten Punkten mit dem herrschenden Zeitgeiste in direktem Gegensatze steht. Gerade deshalb aber ist mir an ihrem Bekanntwerden soviel gelegen, indem es mir in so hohem Grade wünschenswert scheint, dass dieser Zeitgeist auf den rechten Weg gebracht werde. Er enthält dabei so vieles Treffliche und eine solche Macht der Spannung, dass es sehr zu bedauern wäre, wenn diese in verkehrten Richtungen zur Fortwirkung kämen." Obwohl der Verleger mit dem Absatze der Schrift zufrieden war, so scheint es doch, dass sie wenig Beachtung gefunden hat. Heute teilt sie das Schicksal alles dessen, das sich der natürlichen Entwicklung in früheren Tagen entgegenstellen wollte: sie ist vergessen.

In der Lehrerschaft erfreute sich die Psycholgie und Pädagogik Benekes damals einer steigenden Anerkennung, die namentlich durch die Arbeiten von Dressler, Raue, Busch, Wurst, Hillebrand, G. Eckermann und andere errungen worden war. Die Begeisterung ging so weit, dass 1848 eine Dresdener Lehrer-

versammlung eine Petition an den preussischen Minister Rodbertus beschloss, in welcher der letztere um Verleihung einer ordentlichen Professur an Beneke gebeten wurde. Die Petition wies über 1100 Unterschriften auf und wurde von Dressler am 18. August mit einem Begleitschreiben nach Berlin gesandt. Dass dieses etwas naive Vorgehen erfolglos blieb, ist selbstverständlich. Vielleicht hat es Beneke mehr geschadet als genützt. Dieser scheint indes gar nichts von der Petition erfahren zu haben, denn er that derselben gegen Dressler niemals Erwähnung.

Zu der Verstimmung infolge der politischen Ereignisse kam bei Beneke im Jahre 1848 noch der Schmerz über zwei erschütternde Todesfälle in seiner Verwandtschaft und Bekanntschaft. Aber die Arbeit blieb ihm eine Selbstbefreiung. Mit unermüdlichem Eifer führte er die Abfassung der „pragmatischen Psychologie“ fort. Schon im Herbste 1848 war das Manuskript fertig. Allein die politischen Verhältnisse verhinderten eine sofortige Drucklegung, die von Beneke auch garnicht so dringend gewünscht wurde. Das Verlangen und die Freude des „Erscheinenlassens“, die früher bei ihm „bis zur Leidenschaft“ gegangen waren, hatte er fast gänzlich eingebüsst. Die spärlichen Erfolge seiner Riesenarbeit hatten ihm längst seine Hoffnungsträume zerstört. Erst 1850 erschien das zweibändige Werk über „pragmatische Psychologie“ bei Mittler. — Sogleich nach Beendigung dieser Arbeit sah sich Beneke nach neuen litterarischen Aufgaben um. Einen Augenblick hatte er Lust, sich zur Aesthetik zu wenden. Burkes 1756 erschienene „philosophische Untersuchung über den Ursprung unserer Vorstellungen vom Erhabenen und Schönen“, die ihm jetzt wieder in die Hände fiel, hatte ihm den Gedanken dazu geweckt. Er kam bald davon zurück, da er sich für dieses Thema nicht genügende Kenntnisse in den einzelnen Künsten zutraute. Er beschäftigte sich nun mit dem Entwurfe zu einer „Politik“. Dieselbe sollte als Fortführung der „Rechtsphilosophie“ eine alte Schuld abtragen und ausserdem ihm Gelegenheit werden zu einer tiefgehenden Zergliederung der aus der Zeit herausgewachsenen Probleme. Es scheint indes bei dem Entwurfe geblieben zu sein. Dresslers wiederholte Aufforderung zur Abfassung einer Geschichte der Philosophie wies er mit der Begründung ab, dass hundert andere eine solche besser schreiben könnten als er; überdies sei der zu behandelnde Stoff auch zu unerquicklich.

Die Lehrthätigkeit Benekes behielt ihren Charakter unverändert bei, ja das Auditorium war womöglich noch weniger zahlreich geworden. Die wenigen Hörer aber wurden ausserdem durch die häufigen Studentenversammlungen am regelmässigen Besuch der Vorlesungen gehindert. Benecke gestand, dass unter allen bitteren Erfahrungen seines Lebens die Verödung seiner Kollegien die bitterste sei. Aber er harrte aus, versäumte keine Stunde und bot alle Kräfte auf, „das glimmende Docht nicht ganz verlöschen zu lassen". Am liebsten trug er die Sittenlehre vor und geriet dadurch in einen noch grösseren Gegensatz zu dem Zuge seiner Zeit, die ethischen Untersuchungen kein besonderes Interesse entgegenbrachte.

Sein Gesundheitszustand war ein besserer geworden. Die Neigung zum Schwindel hatte sich fast ganz verloren. Die Ursache dieser Besserung sah Beneke in der gänzlichen Enthaltung von allem Kaffee und allem Wein. Im Sommer 1849 suchte er wieder auf 4 Wochen sein liebes Suderode auf. Neu gekräftigt und aufgeheitert kehrte er nach Berlin zurück. Die Feier zum 100. Geburtstage Goethes, die in Berlin veranstaltet worden war, hatte er durch seine Sommerreise versäumt. Das war ihm aber gerade recht. Seine Aeusserung darüber zeigt uns die Eigentümlichkeit seines Empfindens von einer neuen Seite. „Mich widert im höchsten Grade die Heuchelei an, welche bei dergleichen Feiern die Hauptsache bildet, indem man Empfindungen ausspricht, die man garnicht oder doch nur in sehr geringem Masse hat", schrieb er an Dressler.

Gegen Ende des Jahres 1849 beschäftigten sich zwei öffentliche Blätter in bemerkenswerter Weise mit Benekes Person und Philosophie. Im „Erzähler an der Spree" wurde eine Arbeit über ihn abgedruckt, worin sich u. a. die Behauptung fand, dass seine pekuniäre Lage eine ungünstige sei. Benekes Bemerkung dazu ist geeignet, die auch heute noch hier und da auftauchende Ansicht, Beneke habe Selbstmord wegen Nahrungssorgen begangen, völlig zu widerlegen. Er äusserte gegen Dressler: „Ad vocem, „„mit Nahrungssorgen kämpfen"", in diesem Aufsatze bemerke ich, dass ich Gott nicht dankbar genug dafür sein kann, dass ich diese nicht habe und selbst niemals eigentlich gehabt habe. Bei dem freilich, was mir der Staat gegeben hat und giebt, hätte ich zehnmal verhungern können; aber mehrere

günstige Schickungen in Privatverhältnissen haben mich so gestellt, dass ich, obgleich ich allerdings mit einer Familie nicht leben könnte, für mich allein volles Genüge, ja gewissermassen Ueberfluss habe". — Zu derselben Zeit veröffentlichte Hengstenbergs Kirchenzeitung, das Organ starrster Unduldsamkeit, einen langen und nach Benekes Urteil höchst langweiligen Bericht aus Sachsen, worin namentlich über die Ausbreitung der „antichristlichen" Benekeschen Psychologie geklagt wurde. Die Arbeit orthodoxer Wühler gegen Dresslers Stellung und Thätigkeit brach sich hier wieder einmal Bahn in die Oeffentlichkeit.

Neben allen herabstimmenden Momenten im Leben Benekes während der Jahre 1848 und 1849 traten doch auch einige erfreuende Thatsachen ein, die seiner Schaffenskraft einen neuen Impuls verliehen. Von G. Raues „Seelenlehre" wurde 1849 die zweite Auflage nötig. Da der Verfasser bereits in Amerika weilte, so hatte Dressler die Besorgung derselben übernommen. Beneke unterstützte ihn dabei mit Rat und That, indem er bestimmte Verbesserungsvorschläge machte und deren Durchführung selbst vorbereitete. Der Erfolg der Raueschen Schrift war ihm ein Beweis, dass seine Lehre sich wieder in weiteren Kreisen Beachtung erworben hatte. Gegen das Ende desselben Jahres übersandte ihm ein Leipziger Student der Rechte, namens Otto Börner, drei Abhandlungen (über die sog. angeborenen Seelenvermögen, über das Bewusstsein, über die böse Laune), welche nach Benekes Psychologie gearbeitet waren und von Scharfsinn, Gewandtheit und grossem Fleisse zeugten. Beneke war erstaunt über diesen neuen Jünger, der sich mit aller Entschiedenheit für ihn bekannte. Otto Börner war 1829 zu Chemnitz als Sohn eines Advokaten geboren. Auf der Fürstenschule zu Meissen hatte er Benekes Psychologie durch den Oberlehrer Graf kennen gelernt und sich später durch ein eifriges Studium in Benekes Werke hineingearbeitet. Trotz des Vorherrschens der Herbartischen Schule in Leipzig hatte er Benekes Ansichten festgehalten. — Auf seine philosophische Thätigkeit kommen wir später zurück.

In die freudigste Ueberraschung wurde Beneke versetzt durch das Interesse und die Opferwilligkeit, die ihm einer seiner früheren Schüler bewies. Im Oktober 1848 erhielt Dressler aus Berlin einen Brief, in welchem auf die Wichtigkeit der Benekeschen Philosophie hingewiesen und deren weite Verbreitung als höchst

wünschenswert hingestellt wurde. Der Briefschreiber erbot sich, jährlich 50 Thaler zu einem Stipendium zu geben, solange ihn das Schicksal nicht zum armen Manne mache. Die Verwendung dieser Summe dachte sich der Geber folgendermassen: Das Stipendium wird an einen talentvollen Studenten der Berliner Universität gegeben, der sich dagegen verpflichtet, die systematischen Vorlesungen des Professor Beneke regelmässig und mit kritischer Selbstthätigkeit zu besuchen. Da die Ausbreitung der Lehre in erster Reihe davon abhängig ist, dass sie sich die Katheder der Hochschule erobert, so sollen solche Bewerber den Vorrang erhalten, die ihren ernsten und festen Vorsatz erklären können, sich zum Universitätslehrer zu bilden. Falls der Stipendiat sich die Ueberzeugung von der Wahrheit und Wichtigkeit des Benekeschen Systems verschafft, soll er zur fortdauernden Propaganda dafür verpflichtet sein. — Dressler übermittelte diese Vorschläge an Beneke, verschwieg aber den Namen ihres Urhebers auf dessen ausdrücklichen Wunsch. Beneke, hocherfreut durch das warme Interesse eines unbekannten Freundes, stimmte völlig der Meinung zu, dass die Gewinnung künftiger Docenten für seine Lehre von weittragender Wichtigkeit sei. Aber er verkannte die Schwierigkeiten der Sache nicht und legte dieselben freimütig und mit nüchterner Verständigkeit dar. Er war der Ansicht, dass es fast unmöglich sei, mit Sicherheit diejenigen herauszufinden, die dem angegebenen Zwecke wirklich entsprechen und zu der erforderlichen Höhe der Ausbildung gelangen könnten. Zum andern würde das Stipendium kaum einen talentvollen jungen Mann veranlassen können, für eine von der Aristokratie des intellektuellen Publikums noch nicht anerkannte Lehre das Kreuz auf sich zu nehmen und zum Märtyrer zu werden. Endlich müsse man sich hüten, durch die Ankündigung des Stipendiums den Spott auf sich zu ziehen, dass auf den Vorlesungsbesuch erst noch eine Prämie zu setzen sei. Jedenfalls werde der Name des Spenders oder einer verwaltenden Gesellschaft genannt werden müssen, damit nicht der Verdacht entstehe, die ganze Angelegenheit sei Benekes eigenes Werk. Auf diesen Brief Benekes gab der Geber auch diesem seinen Namen bekannt. Er war ein junger Privatgelehrter zu Berlin, namens Schwarzlose, der einer reichen Magdeburger Familie entstammte, zu Greifswald, Berlin und Jena Nationalökonomie studiert hatte und von

Ostern 1845 bis Michaelis 1846 Benekes eifriger Schüler gewesen war. Nunmehr wurde die Sache in einem beschleunigten Tempo beraten. Dressler hatte sofort vorgeschlagen, von Zeit zu Zeit Preisaufgaben zu stellen, die nach Benekes Theorien zu lösen wären. Jetzt erweiterte er seinen Plan dahin, dass zunächst eine psychologische Gesellschaft gegründet werden solle, welche die Preisauschreibungen zu erlassen hätte. Dieser Gedanke wurde von Beneke begeistert aufgenommen. Die zu gründende Gesellschaft sollte sich nach seiner Meinung zu ihrem Zwecke den Kampf nach zwei Fronten machen, sie sollte sowohl die spekulativen Systeme als auch den Atheismus und die Demoralisation bekämpfen. Schwarzlose jedoch war viel an einer schleunigen Wirksamkeit gelegen. Der Plan zur Gründung der psychologischen Gesellschaft musste daher vertagt werden, und es wurde das erste derjenigen Preisausschreiben beraten und vorbereitet, die in den nächsten Jahren die Arbeitskraft Benekes und Dresslers und das Interesse weiterer Kreise, namentlich der pädagogischen, in Anspruch nahmen.

IV. Briefwechsel und Bekanntschaft mit englischen und schottischen Gelehrten.

Dem englischen Volke und seiner Litteratur bewies Beneke stets das regste Interesse. Und das war hinlänglich begründet, denn eine gewisse Verwandtschaft zwischen Benekes Richtung und dem englischen Geiste ist unverkennbar. Die Abkehr von aller luftigen Spekulation und ein beharrlich auf das Wirkliche und Praktische gerichteter Sinn ist beiden gemeinsam. Die praktische Gewandtheit in eigenen Angelegenheiten aber, die die Engländer auszeichnet, ging Beneke grösstenteils ab. Das konnte natürlich nur seine Wertschätzung jenes Volkes erhöhen; denn nichts bewerten die Menschen ganz allgemein so hoch als das, was sie lebhaft erstreben und doch nicht völlig erreichen können. Zu dieser Begründung des Benekeschen Interesses kam aber noch ein — im berechtigten Sinne — egoistisches Moment. Jenseits des Kanals suchte Beneke Anhängerschaft und Verbreitung seiner Philosophie. Die deutlich gefühlte Verwandtschaft zwischen seiner Lehre und der englischen Geistesrichtung hatte schon in früheren Jahren seine Hoffnung auf England ge-

weckt und genährt. Er hatte sich die englische Sprache angeeignet und war ihres schriftlichen Gebrauchs vollkommen mächtig. Die Werke der englischen Wissenschaft und Litteratur waren für ihn eine bevorzugte Lektüre. Die vielen Hinweise auf englische, schottische und amerikanische Autoren, die sich in allen seinen Schriften finden, legen Zeugnis davon ab. Diese Vorliebe Benekes blieb von den Zeitgenossen nicht unbemerkt. Rosenkranz spottete darüber, indem er in seinem „Centrum der Spekulation“ im Jahre 1840 Beneke den Entschluss aussprechen liess, Deutschland Valet zu sagen und sich nach Amerika einzuschiffen, um dort seine Herrschaft in der Philosophie zu begründen. Mit diesem flüchtigen Spotte war Benekes Wünschen und Sehnen gekennzeichnet. Als Raue sich in Amerika ein neues Vaterland gesucht hatte, kam Beneke immer wieder auf den Vorschlag zurück, derselbe möge doch seine „Seelenlehre“ ins Englische übertragen und ausserdem in amerikanischen Journalen für die Ausbreitung dieser Lehre wirken.

Zu Anfang der vierziger Jahre, kurz nach seiner Bekanntschaft mit Dressler, verfolgte Beneke selbst den Plan, sich in England bekannt zu machen. Als sein „System der Logik“ unter der Presse war, fasste er den Vorsatz, dieses Buch an Whewell und Sir John Herschel zu schicken; denn das Interesse für logische und methodologische Untersuchungen war damals in England besonders lebendig. Whewell, seit 1838 Professor der Moralphilosophie an der Universität zu Cambridge, war Beneke durch seine 1837 erschienene „History of the inductive sciences“ als ausgezeichneter Denker bekannt. Obgleich derselbe seiner Grundanschauung nach Kantianer war, glaubte Beneke doch, sowohl dessen als auch Herschels Interesse für seine Logik gewinnen zu können. Denn beide waren des Deutschen vollkommen mächtig, ausserdem hatte Beneke auf ihre Untersuchungen häufig Rücksicht genommen. Grosse Hoffnungen setzte er indes nicht auf seine Annäherung. Nach längerem Warten erhielt er im Herbst 1842 einen Brief von Whewell, worin derselbe für die Uebersendung der Logik dankte und sich für eigene Untersuchungen die „Sittenlehre“ und die „Rechtsphilosophie“ bestellte. Zugleich nahm er Gelegenheit, auf den Hauptpunkt seiner Abweichung von Beneke hinzuweisen. Whewell meinte, der Gegensatz zwischen Ideen und Sensationen sei für die eng-

lische Philosophie von der höchsten Wichtigkeit; die Vernachlässigung dieser Unterscheidung sei der Grundfehler derselben seit Locke. Beneke habe nun diese wichtige Lehre nicht nur festgehalten, sondern auch in sehr klarer und bewunderungswürdiger Weise aufgeklärt und entwickelt, andererseits aber dringe er auf die Ableitung der Ideen von den Sensationen. Auch die Berechtigung dieser Ableitung gestand Whewell zu; aber er hielt daran fest, dass die Sensationen nicht ohne die Ideen ausgeübt werden könnten. In dieser letzteren Wendung ist der Kantische Einfluss auf Whewell unerkennbar. Trotz der principiellen Verschiedenheit in der Auffassung scheint Beneke doch die Hoffnung, durch Whewell in England bekannt zu werden, nicht aufgegeben zu haben. Denn 1843 erhielt er einen zweiten Brief von demselben, worin sich dieser entschuldigte, ein so wertloser Korrespondent zu sein; aber er sei als Vicekanzler der Universität mit Geschäften überhäuft, ausserdem könne er zum Bekanntwerden der Logik durch eine Zeitschrift nicht beitragen. Er sei seit Jahren in keiner Verbindung mit einer solchen und überdies sei es sehr schwer, die Aufmerksamkeit englischer Leser für dergleichen Dinge in Anspruch zu nehmen, da selbst der Name der metaphysics ihnen schon zuwider sei. Ganz enttäuscht war Beneke, als ihm Whewell 1845 sein zweibändiges Werk über Moral und Politik zusandte und er seine Ansichten darin mit keinem Worte erwähnt fand.

Mehr Erfolg hatte er mit Sir John Frederick William Herschel (1792—1871). Nachdem dieser schon 1843 einen freundlichen Brief an ihn gerichtet hatte, wies er am 18. Juni 1845 in seiner Eröffnungsrede, die er als Präsident der zu Cambridge tagenden Naturforscherversammlung hielt, mit grossem Lobe auf die neue Psychologie und die auf sie gegründete Logik hin. Die „Augsburger Allgemeine Zeitung“ berichtete über Herschels Rede, die vollständig abgedruckt in der Zeitschrift „the Athenæum“ erschien. Beneke war hocherfreut, den Beifall eines so hervorragenden Naturforschers gefunden zu haben; seine herabgestimmten Erwartungen hoben sich wieder, als infolge von Herschels Rede mehrere seiner Schriften nach England bestellt wurden. Er schrieb an Dressler: „Wenn ..... irgend etwas meinen Forschungen eine Aufmerksamkeit in England gewinnen könnte, so wäre es die fortgesetzte Teilnahme eines so allgemein

gefeierten Mannes. Seine Thätigkeit ist nur von gar zu vielen verschiedenen Seiten in Anspruch genommen, namentlich, ausser für das Astronomische, für die Meteorologie, in welcher er, neben Humboldt, den Mittelpunkt für die Beobachtung und Forschung der ganzen Welt bildet. Er selber also möchte wohl eben nicht weit auf der Heerstrasse der neuen Psychologie fortgehen; aber vielleicht werden andere durch ihn dafür gewonnen."

Indessen blieb auch jetzt eine weitergreifende Fortwirkung aus. Beneke musste bald erkennen, dass auch jenseits des Kanals kein empfänglicher Boden für seine Lehre vorhanden sei. Hätte er sich noch gespannten Hoffnungen hingeben wollen, so wäre er durch einen Brief des Professors Blackie in Aberdeen davor bewahrt worden. Dieser schrieb ihm 1845: „Sie belustigen mich beinahe mit Ihrer Frage, wie es hier mit dem Interesse für Philosophie stehe. Ich bin hier nie auf jemand gestossen, der gewusst hätte, was Philosophie wäre — vielleicht philosophiert einer oder zwei privatim, aber als ein akademischer Gegenstand ist dergleichen hier nicht bekannt. Eine Person, welche in Schottland philosophiert, betrachtet man als einen vollständigen „„Sonderling""; und man setzt bei jemand dieser Art, bis er das Gegenteil beweist, entschieden voraus, er sei ein Narr." Man könnte leicht geneigt sein, diese Schilderung für offenbare Uebertreibung zu nehmen, wenn Blackie nicht die Gründe solcher Unkultur namhaft machte. In Schottland herrschte damals eine kalvinistische Orthodoxie, die an Unduldsamkeit und blinder Glaubenswut die Orthodoxie anderer Länder weit übertraf. Von allen Professoren, selbst von denen der Physik, verlangte man eine schriftliche Verpflichtung auf das kalvinistische Glaubensbekenntnis. Ja, die orthodoxe Partei ging sogar so weit, die Absetzung von 23 Professoren, die sich zur freien schottischen Kirche bekannten, zu fordern. Dass unter einer solchen anmassenden Priesterherrschaft kein philosophisches Interesse aufkeimen konnte, ist allerdings verständlich.

Blackie war ohne persönliche Annäherung Benekes mit dessen „Erziehungs- und Unterrichtslehre" bekannt geworden und hatte darüber eine längere Recension in der „Foreign quarterly review" 1845 veröffentlicht. Beneke war daran gelegen, den Verfasser dieser günstigen Beurteilung kennen zu lernen. Er wandte sich an den Verlag der Zeitschrift und erhielt von

dort mit Zustimmung Blackies die gewünschte Auskunft. Daraus entstand ein zeitweiliger Briefwechsel zwischen beiden Männern, der jedoch 1847 seine Endschaft gefunden zu haben scheint.

Im Jahre 1847 schrieb Blackie an Beneke, dass Sir William Hamilton (1788—1856), Professor der Logik und Metaphysik zu Edinburg, letzteren einen „groben Sensualisten, selbst noch über Condillac hinaus“ nenne. Beneke antwortete, dass Hamilton damit allerdings recht habe; „denn während Condillac nur gewissermassen geahnt und nur unvollkommen und für die nächsten Produkte nachgewiesen habe, dass die elementarischen Bestandteile selbst der höchsten moralischen und religiösen Entwicklungen zuletzt Spuren von sinnlichen Empfindungen sind, so habe er hierfür einen vollständigen Beweis geführt, und einen Beweis, welcher so leicht von niemand wieder möchte umgestossen werden.“ — Blackie berichtete ausserdem von einem andern Professor, der erst kürzlich in Aberdeen angestellt worden war, dass derselbe die deutsche Sprache lernen wolle, nur um Benekes Schriften lesen zu können. Solche Nachrichten waren für diesen Anzeichen, dass der gegebene Anstoss doch nicht ganz spurlos wieder zur Ruhe gekommen sei. Aber er schwankte zwischen Furcht und Hoffnung hin und her. Im allgemeinen hatte er den Eindruck, als seien auch die Britten für seine Philosophie „noch nicht reif“; dennoch mochte er die Hoffnung auf eine fernere Fortwirkung nicht aufgeben.

Das Jahr 1847 brachte ihn auch mit Hamilton selbst in brieflichen Verkehr. Der letztere war Anhänger der schottischen Schule und hatte eine neue, kritisch-historische Ausgabe von den Werken des Thomas Reid besorgt, die er Beneke nebst einem Briefe „voll Artigkeiten“ über dessen Psychologie und Logik übersandte. Beneke fand wenig Gefallen an dem Wesen und der Art Hamiltons; er urteilte: „Seine Hauptstärke ist die weit hergeholte, kleinmeisterliche Gelehrsamkeit, die ich nicht leiden kann, weil sie ein tiefer dringendes Urteil beinah unmöglich macht. So führt er (um Ihnen seine Manier an einem Beispiele anschaulich zu machen) in betreff der Begriffsbestimmung von common sense nicht weniger als 106 Schriftsteller hintereinander an.“ — Hamilton hatte seiner Sendung noch eine von ihm verfasste Streitschrift beigefügt. Dieselbe war der Hauptsache nach eine Zusammenstellung von Briefen, die er mit einem

Professor der Londoner Universität, de Morgan, gewechselt hatte. De Morgan wollte eine neue Theorie der Schlüsse gefunden haben. Hamilton nahm für sich die Priorität hinsichtlich dieser in Anspruch und behauptete, de Morgan könne dieselbe nur von seinen Zuhörern, denen er sie seit mehreren Jahren vortrage, kennen gelernt oder aus den Andeutungen seiner Briefe geschöpft haben. Beneke seinerseits behauptete nun, dass Hamiltons Princip in der Schlusstheorie ganz dasselbe sei, das er in seinem „System der Logik“ ausführlich entwickelt und früher in seiner Dissertation „Syllogismorum etc.“, noch früher in seinem „Lehrbuch der Logik“ angegeben habe. Er fügte hinzu: „Nun scheint mir die Wahrscheinlichkeit, dass zwei voneinander unabhängig auf dasselbe Princip kommnn, welches als das richtige durch die Sache selbst gegeben ist, allerdings nicht so gering wie Sir William; aber bei einem so gewaltigen Leser, wie diesem und dem ich überdies 1843 mein „System der Logik“ selbst geschickt habe, hat dieses Zusammentreffen etwas Verdächtiges: umsomehr, da er dasselbe weder in seiner Ankündigung, noch einmal, ungeachtet aller Artigkeiten, in seinem Briefe an mich erwähnt hat. Ich habe ihm nun über dieses Zusammentreffen geschrieben; aber er scheint keinen besonders starken Trieb zu haben, darauf zu antworten. — Ich mache mir im Grunde aus der ganzen Theorie der analytischen Schlüsse und aus der Priorität einer auf sie sich beziehenden Entdeckung herzlich wenig, aber ich kann mir doch Fälle denken, wo ich es für nötig hielte, zur Sache nicht stillzuschweigen, und überdies interessiert sie mich psychologisch.“ — Durch Benekes Auseinandersetzungen über diese Angelegenheit scheint der Briefwechsel zwischen ihm und Hamilton abgebrochen worden zu sein. Wir erfahren nichts weiter darüber aus Benekes Berichten an Dressler, als dass er von England und Schottland kein Lebenszeichen wieder erhalten habe, „Sir William werde wohl nichts zu antworten“ wissen.

Es handelt sich bei Hamilton besonders um die Lehre von der Quantifikation des Prädikats. Nach seiner Meinung kommt nicht nur dem Subjekt, sondern auch dem Prädikat eines Urteils Quantität zu. Diese Ansicht hatte auch Beneke schon ausgebildet in den von ihm angeführten Schriften. System der Logik, Bd. I, S. 176, heisst es: „Indem im Urteile das Subjekt dem Prädikat untergeordnet wird, so kann jedes einfache Urteil be-

trachtet werden als Anfang für die Bestimmung der Sphäre des Prädikatbegriffes.“ *Aber nur als Anfang;* denn das eigentliche Verhältnis der Unterordnung oder der Sphäre entsteht erst durch das Zusammen mehrerer Urteile, welche das gleiche Prädikat haben. Wenn man das einzelne Urteil hat: der Walfisch ist ein Säugetier, so bedeutet dies, dass dem Walfische die *Merkmale* des Säugetieres zukommen. Stehen aber die Urteile zusammen: der Walfisch ist ein Säugetier, der Seehund ist ein Säugetier, das Walross ist ein Säugetier u. s. w., so hat jedes Urteil die Bedeutung, dass die Sphäre des Subjektbegriffes in der des Prädikatbegriffes enthalten sei. Das Prädikat ist derjenige Teil des Urteils, für den vielfache Beziehungen vorliegen. Das logische Enthaltensein ist aber nach Beneke[1]) unter *verschiedenen* Grössenverhältnissen das *gleiche;* es ist also *kein eigentliches Grössenverhältnis.* Das zeigt sich, wenn man auf der Grundlage eines eigentlichen Grössenverhältnisses eine Substitution ausführt. Man kommt dann zu Fehlschlüssen, z. B. Karl ist ein Mensch, Fritz ist kleiner als Karl, also ist Fritz kleiner als ein Mensch. Ein eigentliches Grössenverhältnis berechtigt daher nicht zur logischen Substitution. Hält man diese Ausführungen Benekes zusammen mit seiner Lehre von den drei Arten der Substitution, wie sie bei den analytischen Schlüssen sich finden, so zeigt sich eine bedenkliche Aehnlichkeit mit der Lehre Hamiltons[2]). Erwägt man ferner, dass Hamilton erst im Jahre 1846 mit dem Programm zu seiner „neuen Analytik“ hervortrat, aber gegen das Jahr 1833 auf seine Theorie gekommen sein will, während Beneke schon 1832 und 1839 seine Ansichten vollständig entwickelte, so ist ein Einfluss dieses auf jenen nicht von vornherein ausgeschlossen. Jedenfalls wird man Beneke nicht gerecht, wenn man mit Nedich (Wundts phil. Studien, Bd. III, S. 161, Anm. 3) behauptet, „dass auch bei ihm sich Spuren einer Quantifikation des Prädikats finden.“ Die Geschichte der Logik wird hierüber in Zukunft sorgfältigere Untersuchungen anzustellen haben.

Trotzdem Benekes persönliche Bemühungen um die Engländer und Schotten nicht den gewünschten Erfolg hatten, gewann sich seine Lehre dort doch viele Anhänger und Freunde.

---

[1]) Brief an Dressler vom 8. 2. 52.

[2]) S. Ljubomir Nedich, die Lehre von der Quantifikation des Prädikats in der neueren englischen Logik. Wundts philos. Studien, Bd. III, S. 167—168 u. s. f.

Zu einer Zeit, wo die ungezügelte Spekulation in Deutschland eine Philosophie erzeugt hatte, die mit der Naturanlage und den fest gewordenen Neigungen anderer Kulturvölker, namentlich der Engländer, im schroffsten Gegensatze stand, erschien Benekes Erfahrungsphilosophie als das einzige Erzeugnis deutschen philosophischen Denkens, das einer ernsthaften Diskussion wert sei. Von dieser Wertschätzung wusste der bekannte Historiker Raumer zu berichten, der England und Amerika besucht hatte. In allen wissenschaftlichen Gesellschaften, an Universitäten und Akademien hatte er bei den Gelehrten das wärmste Interesse für Beneke gefunden, das sich in der Frage kundgab, die meistens gleich nach seinem Empfange an ihn gerichtet wurde: „wie geht es Beneke in Berlin?“ [1])

Ein beredtes Zeugnis dieser Anerkennung waren ausserdem die häufigen Besuche, die Beneke von Engländern und Amerikanern empfing. Zumeist waren die Besucher Studenten und junge Schriftsteller, die zu ihrer weiteren Ausbildung nach Berlin kamen oder diese Stadt auf ihrer Durchreise berührten. Sie wurden von Beneke stets freundlich aufgenommen und erhielten jede gewünschte Auskunft über das Studium der neuen Psychologie oder über deren Hauptunterschiede im Vergleich mit verwandten Theorien. Gerade von der künftigen Gelehrtengeneration erhoffte Beneke allgemeine Anerkennung seiner Philosophie, deshalb war ihm der Besuch eines intelligenten und strebsamen jungen Mannes jedesmal eine grosse Freude. Nur wenige von den Engländern, die Benekes persönliche Bekanntschaft suchten, haben es nachmals zu einer Bedeutung oder Berühmtheit gebracht. Wir nennen von diesen wenigen George Henry Lewes, den ersten Gœthe-Biographen. Dieser stattete im Frühling 1845 Beneke einen Besuch ab; der letztere schilderte ihn als einen aufgeweckten jungen Mann, der sich für die neue Psychologie lebhaft interessierte. Lewes reiste mit dem Vorsatze ab, über Benekes Forschungen für eine der Reviews einen Artikel zu schreiben; aber er war zweifelhaft, ob er eine derartige Arbeit werde unterbringen können. Seine Schilderungen, die er Beneke über den Stand des philosophischen Interesses in England gab, deckten sich ganz mit denen, die Blackie hinsichtlich Schottlands entworfen hatte. Lewes meinte, dass die Philosophie,

[1]) Diesterwegs Jahrbuch von 1856, S. 17, und Max Moltke, psychologisch-pädagogische Abhandlungen u. s. w., S. 75.

namentlich die deutsche, in England „allgemein verachtet und gehasst“ sei und dass daher die Redakteure, die mit peinlicher Aengstlichkeit den möglichen Eindruck eines Artikels auf das Publikum im voraus berechnen müssten, für philosophische Arbeiten sehr schwer zugänglich seien. Er scheint mit seinen Befürchtungen recht behalten zu haben; denn soweit wir sehen, ist die von ihm geplante Arbeit nicht erschienen. Bald nach seiner Rückkehr in die Heimat übersandte er Beneke die beiden ersten Bände seiner Geschichte der Philosophie. Damit scheint auch die Verbindung zwischen beiden Männern aufgehört zu haben, jedenfalls sind litterarische Folgen einer solchen nicht nachweisbar.

Auch der Besuch eines schriftstellerisch thätigen Ehepaares aus England hatte für Beneke schon im Jahre 1843 eine Enttäuschung mit sich geführt. Die Frau war die bekannte Uebersetzerin Lucie Austin, die Raumers Werk über England, Rankes Päpste, Moltkes Türkenkrieg, Consinus pädagogischen Bericht über Preussen und Werke von Niebuhr dem englischen Volke zugänglich machte. Sie war vermählt mit Sir Alexander Duff-Gordon. Beneke beklagte es lebhaft, dass er diesem Paare kein Interesse für die neue Psychologie einflössen konnte. Mrs. Austin schrieb ihm zwar vor ihrer Abreise ein sehr höfliches Billet über seine Erziehungslehre und versprach ein eingehendes Studium derselben für eine ruhigere Zeit. Aber Beneke hatte wohl recht, dass sie bei ihrer Lebensweise niemals dazu kommen werde.

Der Hoffnungsstern, der von England mehrmals dämmernd herüberleuchtete, verschwand stets bald wieder spurlos, und Beneke musste immer von neuem eine schwach genährte Hoffnung begraben. Zur Bildung einer Schule, die er so heiss ersehnte, kam es auch in England nicht. Dennoch blieb sein Interesse dem englischen Volke und seinen Schriftwerken erhalten. Mit Vorliebe studierte er ausser Whewells „History“, Mills „System of logic, rationative and inductive“, das 1843 erschien. Daneben waren ihm namentlich die biographischen Werke der Engländer, ihrer feinen psychologischen Bemerkungen wegen, eine interessante und geschätzte Lektüre. Unter den Schriften der letzteren Art bevorzugte er „the life and correspondence of Thomas Arnold, by Stanley (3th ed., Lond. 1844). Er berichtete nicht nur an Dressler über den Genuss, den ihm dies Buch gewährt hatte,

sondern er erwähnte es noch in seinem „Archiv für pragmatische Psychologie“ 1852 bei Besprechung der englischen Erziehung. Dr. Thomas Arnold war head-master der Schule zu Rugby gewesen und im Alter von 47 Jahren, als er eben zum Professor der Geschichte in Oxford ernannt worden war, im Jahre 1842 gestorben. Sein Tod erregte in England eine so allgemeine Teilnahme, dass die von Stanley herausgegebene Lebensgeschichte in wenigen Monaten die dritte Auflage erlebte. Beneke schätzte diese Biographie deshalb so sehr, weil sie ihm ein anschauliches Bild der Parteien in England gab und viele scharfsinnige pädagogische Beobachtungen enthielt. Gerade aus Schriften dieser Art schöpfte er seine tiefe und umfassende psychologische Erfahrung.

Zweites Kapitel.

1850—54.

I. Leben und Thätigkeit von 1850—54.

Wir wenden uns dem letzten Abschnitte des Benekeschen Lebens und Strebens zu. Ein unverminderter Thätigkeitsdrang war dem Forscher auch in diesem Zeitraume eigen. Ja wir bemerken bei ihm eine ausserordentliche Konzentration aller Geisteskräfte, eine bewundernswerte Energie des Willens zu durchgreifender und ausgebreiteter Wirksamkeit. Selbst die Kampflust seiner Jünglingsjahre ist ihm noch einmal wiedergekehrt. Oftmals beschleicht ihn trübe Stimmung und Hoffnungslosigkeit; er ist im Zweifel darüber, ob die geringe Wirkung seiner Lehre auch nur entfernt der aufgewendeten Mühe wert sei. Aber der Glaube an seinen wissenschaftlichen Beruf bewährt sich stets von neuem sieghaft. „Lassen Sie uns nicht müde werden!“ ruft er seinem Freunde Dressler zu. Dass die wissenschaftliche Welt sich in hundert Jahren völlig aus den Banden der Spekulation befreit haben werde, ist ihm unantastbare Gewissheit. Für sich selbst hoffte er nichts mehr. „Die Anerkennung wird erst meinen Manen beschieden sein,“ das ist der einzige Trost, den er aus dem Geiste der Zeit zu schöpfen vermag. Allen Verirrungen seines Zeitalters gegenüber versucht er einen rein objektiven Standpunkt einzunehmen. Nur mit dem Auge des Forschers will er das betrachten, was ihm unnatürlich und kulturwidrig erscheint. Aber der Mensch mit seinen Ansprüchen auf Geltung und Anerkennung ist in ihm keineswegs entschlummert. Manches bittere Wort dringt über seine Lippen und giebt uns Kunde von dem heissen Ringen einer starken geistigen Natur, die sich durchsetzen will. Das meiste und beste erwartet er von sich selber. Daher ist ihm Arbeit die Parole früh und spät. Und in der That, eine

Riesenarbeit hat er noch in den vier letzten Jahren seines Lebens vollbracht. Dieselbe tritt uns entgegen in den Preisaufgaben, die auf Schwarzloses Veranlassung gestellt wurden, und in den drei Jahrgängen des „Archivs für pragmatische Psychologie“.

Schwarzlose hatte eine schleunige Ausschreibung der Preisaufgabe gewünscht. Beneke war der Meinung, dass die Dankbarkeit gegen den uneigennützigen Spender es erheische, seinem Wunsche zu willfahren. Sofort that er die notwendigen Schritte zur Ausführung des Vorhabens. Er schlug Dressler ein Thema vor, das diesem zu schwierig schien. Letzterer stellte deshalb zwei neue Themata, von denen das eine Benekes Beifall fand. Dasselbe bezog sich auf die Entwicklung des menschlichen Bewusstseins und auf diejenigen Förderungen, welche diese Entwicklung durch Erziehung und Unterricht erfahren könne und solle. Die Mittlersche Buchhandlung in Berlin erliess als Beauftragte „des ehemaligen Zuhörers von Herrn Prof. Beneke“ das Preisausschreiben. In dem Entwurfe desselben war die Wendung hineingekommen, dass die zu liefernde Arbeit „nach den Grundsätzen“ der Benekeschen Psychologie abzufassen sei. Das erschien Beneke nicht „liberal“. Er strich den Ausdruck „nach den Grundsätzen“ und setzte dafür „zur Fortbildung“. Denn er meinte, dass nunmehr auch Schriften zugelassen seien, die sich eine Widerlegung seiner Psychologie zur Aufgabe gesetzt hätten, da Widerlegung ebenfalls Fortbildung sei. Ausserdem lehnte er es ab, ein Eigentumsrecht an den gekrönten Preisschriften geltend zu machen, weil das als Eigennutz erscheinen könnte und auch die Voraussetzung erwecke, dass die Mittlersche Buchhandlung oder das Preisrichterkollegium die Verpflichtung zur Veröffentlichung der betreffenden Schriften übernehme. Bei der immerhin geringen Ausbreitung seiner Psychologie fürchtete er mit Recht, dass eine derartige Verpflichtung recht unangenehm werden könnte; denn die relativ besten Arbeiten brauchten doch noch nicht für die Herausgabe geeignet zu sein. Die Nichtveröffentlichung würde aber von den preisgekrönten Bewerbern gewiss als Beleidigung empfunden worden sein. — Der Preis wurde auf 20 Dukaten festgesetzt. Zu Preisrichtern wurden ernannt Beneke, Dressler und Heinrich Julius Kämmel, Konrektor am Gymnasium zu Zittau. Der letztere war längere Zeit als Mitarbeiter der Hergangschen Realencyklopädie für die Ausbrei-

tung der Benekeschen Psychologie thätig gewesen. Späterhin hatte ihn seine Neigung zu geschichtlichen Studien zur schriftstellerischen Bethätigung in den historischen Wissenschaften sowie zur Teilnahme am politischen Leben geführt. Obwohl er als sächsischer Landtagsabgeordneter sehr beschäftigt und auch ermüdet war, kam er dem Wunsche Benekes, dritter Preisrichter zu sein, doch bereitwilligst nach. Die gestellte Aufgabe wurde durch die gelesensten Tageszeitungen und eine Anzahl pädagogischer Blätter bekannt gemacht. Beneke bedauerte lebhaft, dass die Ausschreibung nicht von einer psychologischen Gesellschaft ausgehen konnte. Aber zur baldigen Begründung einer solchen war wenig Aussicht vorhanden. (In der Folge musste der Plan dazu ganz aufgegeben werden.) So war denn das Eintreten einer angesehenen Buchhandlung der beste Ausweg. Allein der gewünschte Erfolg blieb aus. Nur vier Bewerbungsschriften wurden eingereicht. Aber alle waren so mangelhaft, dass keine des Preises würdig befunden werden konnte. Beneke wurde dadurch sehr unangenehm berührt. Von neuem sah er mit Schmerz, dass nicht die besten Köpfe sich zu seinen Jüngern zählten. Um nicht den Schein aufkommen zu lassen, als werde der Preis für weitere Reklame zurückbehalten, schlug er die Veröffentlichung eines ausführlicher begründeten Urteils vor. Dressler und Kämmel stimmten dem Vorschlage zu. Ueberhaupt zeigte sich bei der Behandlung der Bewerbungsschriften die peinliche Gewissenhaftigkeit der Preisrichter im besten Lichte. Bei allen drei Aufgaben, die nacheinander gestellt wurden, hielt man im wesentlichen das gleiche Verfahren fest. Das angestrengteste Studium der eingereichten Schriften wurde aufgewendet, um den Bewerbern ganz gerecht werden zu können. Jeder der drei Preisrichter gab sein Votum schriftlich ab, dann einigte man sich durch sorgfältige Erwägung der Abweichungen in den Urteilen auf einen einheitlichen Wortlaut, sowie über die zu krönenden Schriften. Nur bei der zweiten Preisaufgabe wich man etwas davon ab, weil die Arbeiten sich von vornherein von ihren Konkurrentinnen vorteilhaft abhoben. Bei den Verhandlungen suchte Beneke seine Person soviel als möglich zurücktreten zu lassen, wiewohl es nur natürlich war, dass er den Ausschlag geben musste. Er that das aber erst, wenn seine beiden Freunde unbeirrt und unbeeinflusst von ihm ihr Urteil abgegeben hatten.

Im „Archiv für pragmatische Psychologie“ (Jahrg. 1851, S. 386—90) wurde das Urteil über die vier verunglückten Bewerbungen mitgeteilt. Zugleich wurde dieselbe Aufgabe, nur ausführlicher und mit Winken für die gewünschte Bearbeitung versehen, noch einmal gestellt. Statt des Preises von 20 Dukaten wurden zwei Preise von 80 und 40 Thalern in Gold ausgesetzt. Beneke meinte, dass für zeitgemässe Bestrebungen auch moderne Preise ausgesetzt werden müssten; er habe die Dukaten von dem Vorbilde der Akademien herübergenommen; „aber beide, die Dukaten und die Akademien, gehörten recht eigentlich der alten Zopfzeit an“. — Diesmal gingen elf, zum Teil ziemlich umfangreiche Bewerbungsschriften ein. Auch sie bildeten noch einen Haufen Spreu, in dem man vollwertige Körner vergebens suchte. Indessen waren darunter doch drei Arbeiten, die mit Einsicht und Eifer geschrieben waren und lebendig erfasste Beispiele und Anwendungen aus dem Leben enthielten, so dass sie bei nochmaliger sorgfältiger Ueberarbeitung durch die Verfasser schätzenswerte Beiträge zur Litteratur über die Benekesche Philosophie abgeben konnten. Den ersten Preis erhielt Dr. Friedrich Ueberweg, damals Lehrer am Gymnasium zu Elberfeld, den zweiten Friedrich Dittes, Bürgerschullehrer zu Reichenbach im sächsischen Voigtlande. Die dritte Arbeit hatte den Rechtskandidaten Otto Börner in Dresden zum Verfasser, sie wurde einer öffentlichen lobenden Erwähnung für wert erachtet. Während der theoretische Teil derselben sich nur als eine selbstständige Reproduktion der Benekeschen Ausführungen darstellte, enthielt der praktische ausgezeichnete Anwendungen auf das Leben und zeugte dadurch von einer scharfen und sorgfältigen Beobachtung. Beneke war sehr verwundert, als die Eröffnung der eingesiegelten Zettel einen Juristen als Verfasser ergab. Alle drei Arbeiten erschienen im Druck; die von Ueberweg unter dem Titel: „Die Entwicklung des Bewusstseins durch den Lehrer und Erzieher“ bei E. S. Mittler & Sohn; die von Dittes führte den Titel: „Das menschliche Bewusstsein, wie es psychologisch zu erklären und pädagogisch auszubilden sei“ und erschien bei Julius Klinkhardt in Leipzig; Börners Schrift erhielt den Titel: „Die Lehre vom Bewusstsein in ihren pädagogischen und didaktischen Anwendungen“ und wurde bei J. G. Wolf in Freiburg verlegt. Ausser diesen Schriften wurden

die Leistungen der Lehrer Busch in Bautzen und Förster in Nossen durch Nennung der Verfasser ausgezeichnet. Beneke freute sich, bei allem Mangel in der Ausführung doch das redlichste Streben beider wahrzunehmen. Er wandte deshalb jedem von ihnen ein „Honorar“ von 17 Thalern aus seiner eigenen Tasche zu. Gewiss eine bewunderungswürdige Grossmut bei einem Manne, dessen Leistungen ihm so wenig klingenden Gewinn einbrachten, und der zeitlebens nicht imstande war, Steine in Brot zu verwandeln!

Schwarzlose, dem Ueberweg seine Schrift gewidmet hatte, gab nun zum drittenmale 100 Thaler her und wünschte das Ausschreiben einer neuen Aufgabe. Beneke hätte es am liebsten gesehen, wenn es zu keiner erneuten Preisausschreibung gekommen wäre. Er scheute zwar nicht die Mühe, die ihm daraus erwuchs. Aber er hätte sich gern die Qual erspart, „so viel Unsinn zu lesen, den er doch gewissermassen gewirkt habe.“ Ueberdies war es niederdrückend für ihn, zu sehen, dass bei redlichstem Mühen so wenig Neues und Fruchtbringendes von den Bewerbern zu Tage gefördert wurde. Allein das Gefühl der Freundschaft und Dankbarkeit gegen Schwarzlose veranlasste ihn, noch einmal Arbeit und Enttäuschung gleicherweise auf sich zu nehmen. Die von ihm aufgestellte Preisaufgabe verlangte, dass die eigenartige psychische Natur und Konstruktion des Aesthetischen klargelegt und die sich daraus ergebenden erziehlichen und didaktischen Vorschriften wissenschaftlich entwickelt werden sollten. Die ausgeschriebenen Preise betrugen 50 und 30 Thaler in Gold, der Endtermin für die Einlieferung der Bewerbungsschriften war der 1. Juli 1853. Aus dem sich nunmehr entwickelnden Wettkampfe gingen Dittes als erster und Förster als zweiter Sieger hervor. Diese Schrift von Dittes erschien ebenso wie die erste bei Klinkhardt und trug den Titel: „Das Aesthetische nach seinem eigentlichen Grundwesen und seiner pädagogischen Bedeutung dargestellt.“

So hatte das thätige Interesse Schwarzloses im weiteren Kreise anregend und fördernd gewirkt. Nicht allein, dass die öffentliche Aufmerksamheit auf Benekes Forschungen hingelenkt wurde, sondern auch der Einfluss der errungenen Preise erhöhte zweifellos das Selbstgefühl der ausgezeichneten Bewerber. Berechtigtes Selbstgefühl aber ist Kraftgefühl und als solches die

notwendige Vorbedingung höherer Leistungsfähigkeit. Ueberweg und Dittes haben es nachmals zu hohem wissenschaftlichen Ansehen gebracht. Der erstere schlug bald die akademische Laufbahn ein und wurde bahnbrechend auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie. Dittes absolvierte noch in vorgerückterem Alter regelrecht seine Universitätsstudien und war mehrere Jahrzehnte hindurch eine der geistigen Spitzen der deutschen Lehrerschaft. Nach Diesterweg hat er die Bewegung auf pädagogischem Gebiete am tiefsten und nachhaltigsten beeinflusst. Das Vorbild Benekes, seines Schwiegervaters Dressler und des unbeugsamen Kämpen Diesterweg gab seinem Wirken und Streben Richtung und Ziel, Grundlage und Inhalt. Otto Börner, der im Frühlinge seines Lebens starb, ist als philosophischer Autodidakt eine interessante und ansprechende Erscheinung, der man gern ein ehrendes Gedächtnis bewahrt.

Mit Schmerz aber nimmt der Leser der Benekeschen Briefe Kenntnis von dem Schicksal Schwarzloses. Tiefes Gemüt und ein für alles Gute warm schlagendes Herz sind Gaben der Natur, die nicht selten mit einem Mangel an praktischem Sinne gepaart sind. Auch Schwarzloses Wesensart scheint in dieser Weise Licht und Schatten in sich vereinigt zu haben. Unpraktische Naturen richten sich häufig mit aller Energie auf praktische Zwecke. Schwarzlose, seinem Fachstudium nach Oekonom, kaufte im Jahre 1850 das Gut Kroschperndorf bei Neisse. Später erwarb er noch benachbarte Güter dazu und richtete eine Rübenzuckerfabrik ein. Das umfangreiche Unternehmen, von dem Schwarzlose einen solchen Erfolg erwartete, dass er sich unabhängig seinen wissenschaftlichen Neigungen werde hingeben können, schlug anfänglich gut ein. Aber die politischen Wirren jener Zeit führten mancherlei Umstände herbei, wodurch die Gläubiger zur Kündigung ihrer Kapitalien veranlasst wurden. Nun zeigte sich, was Beneke befürchtet hatte; der immer optimistische Schwarzlose hatte keine Vorkehrungen getroffen, wodurch er eine Katastrophe hätte abwenden können. Er verlor bis zum Jahre 1853 den grössten Teil seines Vermögens. Seine weiteren Schicksale sind uns unbekannt. Beneke widmete seinem Freunde die aufrichtigste Teilnahme; ihm zu helfen, war er nicht imstande.

Mit dem Niedergange der wirtschaftlichen Verhältnisse Schwarzloses hörten die Preisausschreibungen auf. Beneke so-

wohl als seine Freunde hatten die Erfolglosigkeit derselben eingesehen. Sonst wäre ersterer wohl bereit gewesen, das Geld für neue Preise herzugeben. Bei seiner fast beispiellosen Bedürfnislosigkeit wäre ihm das nicht schwer geworden. Allein es liess sich von Anstrengungen und Opfern dieser Art kein bedeutender Erfolg erhoffen.

Dafür war Beneke seit dem Jahre 1851 die Verwirklichung eines lange gehegten Lieblingswunsches zuteil geworden. Er hatte eine eigene Zeitschrift für die Verbreitung seiner Philosophie. Sein Verleger Mittler, ein sehr tüchtiger und rühriger Geschäftsmann, hatte sein Geld an das Unternehmen gewagt. Er schätzte Beneke und die Richtung seines Denkens sehr, so dass er für ihn zu Opfern bereit war. Mit regstem Eifer unterzog sich Beneke den Geschäften als Redakteur des „Archivs für pragmatische Psychologie“. Und das war leicht. Da er selbst der einzige Mitarbeiter war, so hatte er nichts zu redigieren, es sei denn, dass man die Auswahl der zu behandelnden Themata als redaktionelle Thätigkeit ansehen will. In dieser Auswahl und deren Ausführung aber war er unermüdlich. Was ihm am meisten am Herzen lag, was er für zeitgemäss hielt, und wovon er sich eine Fortwirkung oder praktischen Nutzen versprach, das machte er zum Gegenstand der Erörterung in seinem „Archiv“. Die dort veröffentlichten Aufsätze gehören zu bem besten, was Beneke geschrieben hat. Mit jugendlichem Eifer und Mut suchte er in die wissenschaftliche Diskussion des Tages einzugreifen. Er selbst sah sich bei dieser Beschäftigung in seiner Auffassung gefördert, da die Form abgerundeter Aufsätze ihn nötigte, die abzuhandelnden Gegenstände häufig von einer neuen Seite aus anzugreifen. Er meinte, dass seine neue Thätigkeit ihn jünger mache. Aber die Sorge um das Gelingen blieb nicht aus. Die Furcht, nach einem Jahre vielleicht wieder aufhören zu müssen, beschlich ihn gar zu oft. Bei Uebersendung jedes Heftes bat er Dressler, ihm doch ja sein unumwundenes Urteil zu schreiben und die Zeitschrift immer von neuem in den pädagogischen Blättern anzukündigen. Der letztere that, was in seiner Macht stand. Aber trotz aller Vortrefflichkeit der Aufsätze und der Mühewaltung Dresslers war das „Archiv“ von vornherein ein totgeborenes Kind. Eine Zeitschrift mit einem einzigen Mitarbeiter, und wenn es der allerbedeutendste wäre, ist ein Unding.

Beneke lehnte jede Mitarbeiterschaft entschieden ab, selbst das Anerbieten Dresslers überging er mit Stillschweigen. Er war wohl der festen Ueberzeugung, dass die Arbeiten keines andern neben die seinigen gestellt werden könnten. Dadurch kam eine Einförmigkeit in das „Archiv" hinein, die von keinem Leser auf die Dauer ertragen werden konnte. Der nüchterne, mit altmodischen Wendungen durchsetzte Stil Benekes machte diese Einförmigkeit geradezu unangenehm. Ausserdem richtete Beneke seine litterarischen Angriffe zwar nach den verschiedensten Seiten, gegen Theologen, Pädagogen, Naturforscher und Aerzte; statt aber den angegriffenen Schriftstellern selbst zu Leibe zu gehen, unterliess er meistens sogar die Nennung derselben und richtete sich nur gegen die von ihnen vertretenen Ansichten. Er wollte allein die Sache behandeln und die Personen soviel als möglich aus dem Spiele lassen. So wusste der Leser häufig nicht, gegen wen sich die Polemik richtete; ja die Angegriffenen selbst hatten nicht nötig, sich getroffen zu fühlen. Darum blieb das frische, fröhliche Turnier aus, das allein eine ausgedehntere Aufmerksamkeit hätte bewirken können. Auch heute ist es dem Leser ohne die Benekeschen Briefe unmöglich, die Veranlassung mancher Aufsätze festzustellen. So war der Misserfolg in der Anlage der Zeitschrift prädisponiert. Die erste Ostermesse (1852) ergab denselben unzweifelhaft, der Absatz hatte die Kosten nicht gedeckt. Mit Bitterkeit teilte Beneke das Resultat seinem Freunde Dressler mit, er fügte hinzu: „Lassen Sie jedoch diese Sache fürerst noch unter uns bleiben! — Damit nehme ich denn überhaupt Abschied von unserm lieben Publikum. Mit dieser Generation (davon überzeuge ich mich immer mehr) ist nun einmal nichts anzufangen für eine gesunde Philosophie; und für die spätere Generation, welche etwa eine gesunde Richtung einzuschlagen geneigt sein sollte, habe ich genug geschrieben. Ich habe nun drei und dreissig Jahre lang ununterbrochen angestrengt gearbeitet, und bin hierdurch, was das Publikum im ganzen und grossen betrifft, ich möchte sagen, nicht einen Schritt weiter gekommen. Gern würde ich noch länger mit derselben Anstrengung fortarbeiten, aber wenn sich niemand dafür recht interessiert, so ist es jedenfalls genug. Es gereicht mir zur Beruhigung, dass ich es auch noch mit einer Zeitschrift versucht habe, dem einzigen, wovon sich, nach den bisherigen vergebenen

Versuchen, noch allenfalls hoffen liess, dass dadurch dem Publikum in grösserer Ausdehnung ein regeres Interesse abgewonnen werden könnte. Nun auch dies misslungen, so habe ich meiner Pflicht genügt.“ Zu einem Eingehen der Zeitschrift kam es jedoch 1852 noch nicht. Verleger und Herausgeber entschlossen sich zu neuen Opfern, die für Beneke in dem Verzicht auf alles Honorar bestanden. Er hielt es eben für seine Pflicht, in seiner Richtung weiter zu wirken. Allein der Erfolg stellte sich auch jetzt nicht ein. Waren schon die Zeitumstände dem Gelingen nicht günstig, so fuhr Beneke andrerseits beharrlich fort, dem „Archiv“ den Weg zu verbauen, da er keinerlei Aenderung in der Leitung eintreten liess. Mittler wäre auch jetzt noch bereit gewesen, weiterhin dafür einzutreten. Aber Benekes Gesundheitszustand gestattete eine solche angestrengte Thätigkeit nicht mehr. Mit dem Schlusse des Jahres 1853 kündigte er das Verlagsverhältnis auf.

Auch die Lehrthätigkeit Benekes zeitigte keine grösseren Erfolge als er sie seit zwanzig Jahren gewöhnt war. Seine Vorlesungen waren wenig zahlreich und nicht gerade von den begabtesten Studenten besucht. Seine Stellung zu der akademischen Lehrerschaft, namentlich aber zu seinen Spezialkollegen, war eine unbehaglich neutrale. Bei ihnen fand er weder Verständnis noch Interesse für seine Bestrebungen. Er wandelte still und unbemerkt seine eigene Bahn. Wie wenig er die Aufmerksamkeit seiner Berliner Fachgenossen besass, zeigt folgendes Vorkommnis. Ein Docent der Philosophie fragte ihn, was er denn eigentlich unter „pragmatischer Psychologie“ verstehe? Als er demselben nun die darüber veröffentlichten Schriften nannte, ergab sich, dass der betreffende Docent davon noch garnichts gehört hatte. Ja, es zeigte sich ferner, dass demselben auch Kants „Anthropologie in pragmatischer Absicht“ unbekannt war. Der Docent meinte, er habe sich um dieses Buch zu kümmern keine Veranlassung gehabt, da es nicht zur spekulativen Philosophie gehöre. Dieser Herr hatte aber schon mehrere Semester die Geschichte der philosophischen Systeme seit Kant gelesen! Noch durchsetzte der spekulative Sauerteig ganz und gar das Denken der meisten Philosophen. Noch führte Michelet in der Berliner Universität seine wunderlichen Kathedertänze auf. Die Vertreter der Naturwissenschaften aber wollten

weder etwas mit der spekulativen Philosophie noch mit Benekes Psychologie zu schaffen haben. Denn der Mut der Naturforscher war noch ungebeugt, ihre kühnen Erwartungen noch ungetäuscht. Trotz aller dieser entmutigenden Momente harrte Beneke treulich aus. Mit unverändertem Eifer hielt er seine Vorlesungen; er setzte dieselben auch bei heftigem Unwohlsein nicht aus. Wenn die Sommerferien kamen, war er gewöhnlich der letzte, der seine Kollegien schloss, so dass er meistens im Docentenzimmer der Universität zuletzt nur allein zu finden war. Im Sommersemester 1853 hatte er das Feld seiner Vorlesungen um ein neues Gebiet erweitert, er trug pragmatische Psychologie vor. Beneke machte hierbei die Erfahrung, dass die Studierenden für diese Disziplin mehr Interesse zeigten als für die „Psychologie als Naturwissenschaft“. Er erklärte sich seine Beobachtung daraus, dass junge Leute, die unmittelbar vor ihrem Eintritt ins praktische Leben stehen, gerade durch die zahlreichen Beispiele aus dem Leben angezogen werden. Als Leitfaden für den neuen Gegenstand hatte er sein „Lehrbuch der pragmatischen Psychologie“ kurz zuvor bei Mittler herausgegeben; dasselbe ist ein Auszug aus seinem zweibändigen Werke über denselben Gegenstand.

Im Herbst 1853 kamen nach langer Zeit wieder drei Studierende aus Siebenbürgen nach Berlin. Sie brachten für Beneke Briefe und Schriften aus ihrer Heimat von seinen früheren Schülern mit. Dieser berichtete über ihre Ankunft an Dressler mit grosser Freude. Denn seine siebenbürgischen Schüler waren treue Anhänger, die seine Lehre in ihrem Vaterlande verbreiteten. Unter den Neuangekommenen war auch Heinrich Neugeboren, welcher einer der eifrigsten Jünger Benekes wurde und jetzt als evangelischer Prediger zu Kronstadt in Siebenbürgen wirkt. Neugeboren schildert sein Zusammensein mit Beneke folgendermassen: „Meinen persönlichen Umgang mit Beneke betreffend, kann ich nur soviel mitteilen, dass ich ihm im Oktober 1853 einen Brief vom damaligen Kronstädter Gymnasialdirektor Sam. Schiel nebst dem Kronstädter und Hermannstädter Schulprogramm und einem Heft der Sachsengeschichte von G. D. Teutsch überbrachte, von ihm auf das freundlichste aufgenommen und wiederholt zum Thee eingeladen wurde. Dann musste ich ihm über Siebenbürgen, besonders über Kronstadt und seine früheren

Schüler aus Siebenbürgen erzählen und bat manchmal um Aufklärung über diese und jene Stelle in seinen Vorträgen oder Schriften, die er stets mit der grössten Ausführlichkeit erteilte. Auch gab er mir bereitwilligst manches gute Buch."[1]) Dieser Bericht giebt uns ein anschauliches Bild davon, wie Beneke mit seinen Schülern verkehrte, wenn sie Eifer und Interesse ihm entgegenbrachten. Heinrich Neugeboren (geb. 1832) ist vielfach für die Ausbreitung der Benekeschen Philosophie thätig gewesen. Von 1859—61 gab er mit Ludwig Korodi, seinem Landsmann und Studiengenossen in Berlin, eine „Vierteljahrsschrift für die Seelenlehre" heraus. Ausserdem verfasste er einen Leitfaden für den Gymnasialunterricht in der Logik nach Benekes Grundsätzen. Noch im Jahre 1898 hat er mehrere begeisterte Artikel über seinen ehemaligen Lehrer und dessen Philosophie in der „Kronstädter Zeitung" veröffentlicht. Heinrich Neugeboren ist derjenige Student, der noch eine halbe Stunde vor dem Verschwinden Benekes bei diesem war und uns eine anschauliche Schilderung des letzten Zusammenseins gegeben hat. Bei grosser Freundlichkeit und Liebenswürdigkeit gegen seine Mitmenschen machte Beneke aus eigenem Antriebe fast gar keine neuen Bekanntschaften. Noch weniger war er geneigt, neue Freundschaftsverhältnisse einzugehen. Sein ganzes Wesen war stets auf sachliche Gesichtspunkte gerichtet; daneben konnte ein tieferes und weiteres persönliches Interesse nur schwer aufkommen. Desto treuer hielt er aber an den einmal erworbenen Freunden fest. So achtlos diejenigen an ihm vorübergingen, die ihn nicht näher kannten: so sehr schätzten ihn seine Freunde, so grosse Zuneigung und Aufmerksamkeit brachten sie ihm dar. Beneke gehörte entschieden zu denjenigen Charakteren, die bei dauernder Bekanntschaft immer mehr gewinnen. Das zeigte sich auch in dem Verhältnisse zu seinem Verleger Mittler. Aus der rein geschäftlichen Verbindung war allmählich eine auf gegenseitiger Hochachtung beruhende Freundschaft geworden, die sich in herzlicher persönlicher Anteilnahme bekundete. Mittler fühlte tief die Vernachlässigung mit, unter welcher Beneke leiden musste. Dieser empfand Mittlers Gesinnung dankbar und vergalt sie ihm aufrichtig. Als im Jahre 1853 Mittlers einziger Sohn starb, klagte Beneke um seinen

---

[1]) Brief des Herrn Pred. Neugeboren an den Verf.

Verlust und um den Schmerz des Vaters in bewegten Worten in einer Mitteilung an Dressler. An Mittler selbst aber schrieb er: „Sein durchaus arg- und rückhaltloses Wesen, sein warmes Wohlwollen, sein reines und reges Interesse an allem Rechten und Wahren, dabei die Standhaftigkeit und Ungetrübtheit der Stimmung, womit er sein Leiden und auch wohl die Ahnung eines frühen Todes ertrug, sprach sich so unverkennbar aus, dass sie Vertrauen und Zuneigung gewinnen musste. — Nun, ihm ist jetzt wohler, als ihm hier geworden ist, und als uns unter dem irdischen Treiben und Drängen werden kann! Und Sie selber, obgleich ich wohl mit Ihnen empfinden kann, ein wie grosser Teil Ihres Lebens Ihnen durch seinen Verlust genommen worden ist, haben doch so manche Freunde und haben vor allem Ihre Enkel, für welche Ihr Leben, wie bisher, wohlthuend und segensreich werden kann und wird. Und so müssen wir denn auch hierin dem unerforschlichen höheren Ratschlusse verehrend uns beugen.“ [1])

Das innige Freundschaftsverhältnis zwischen Beneke und Dressler hat sich uns bisher so vielfach gezeigt, dass es nur nötig erscheint, einige kleine Züge dem Gesamtbilde einzuverleiben, um es zu einem anschaulichen und vollständigen zu machen. Kam Dressler einmal im Drange der Amtsgeschäfte nicht dazu, Benekes Briefe so bald zu beantworten, als es meistens geschah, dann wurde der letztere ernstlich besorgt um das Wohlergehen seines Freundes, um dessen Familie oder amtliche Stellung. Namentlich die Sorge um eine unbehelligte Amtsführung Dresslers war nach dem Jahre 1849 mehr als je am Platze. Mit der beginnenden Reaktion erhoben auch die Feinde dieses Mannes und der durch ihn vertieften Lehrerbildung aufs neue ihr Haupt. Ihr ernstliches Trachten ging dahin, ihn auf irgend eine Weise zu beseitigen und einflusslos zu machen. Schon im Jahre 1849 sagte es ihm der Landesälteste v. Thielau frei heraus, dass das Bautzener Seminar „das verrufenste in ganz Sachsen sei; keine Gemeinde wolle mehr Lehrer aus demselben nehmen, und der religiöse Geist in demselben sei ein höchst verwahrloster; daher sei es kein Wunder, dass die Schullehrer sich in alles mengten und ihren Vorgesetzten nicht mehr ge-

[1]) Einhundert Jahre des Geschäftshauses Ernst Siegfried Mittler und Sohn. Als Handschrift für Freunde. Berlin 1889, S. 94.

horchen wollten; statt Christentum lehre Dressler Philosophie und eine gefährliche Psychologie, die von allen denkenden Männern verworfen werde.“ Die fortwährenden Verdächtigungen der Pietisten und Orthodoxen in der Lausitz hatten also schon ihre Wirkungen gethan. Aber sie wurden eifrig fortgesetzt, um die Regierung zum Einschreiten gegen Dressler zu treiben. Der Provinziallandtag fasste 1850 den provisorischen Beschluss, das Bautzener Seminar auf ein Dorf zu verlegen. Der Buchhändler Reichel in Bautzen erhielt ein Manuskript zur Drucklegung zugesandt: „Prüfung der neuen (Benekeschen) Psychologie.“ Das Machwerk trug das Motto:

„Ja, Sehen, Hören, Riechen, Schmecken,
Das ist die Seele nach Dr. Beneken.“

In gemeinster denunciatorischer Weise war der Inhalt der Benekeschen Psychologie folgendermassen auf dem Titelblatt charakterisiert: „Ob ein Gott sei, ist unwahrscheinlich. Die Sünde hat nichts zu bedeuten. Rebellion ist erlaubt. Ehebruch hat nichts auf sich. Die Erlösung durch Christentum ist Aberglaube. Die Seele besteht aus Materie.“ Der Verfasser des Pamphlets hatte das Pseudonym „Klare“ angewendet, und Dressler, gegen den sich die ganze Sache richtete, konnte den wahren Namen nicht erfahren. Reichel wollte das Manuskript kaufen, um es nicht zu drucken und so unschädlich zu machen. Beneke riet entschieden und mit Erfolg davon ab, weil das den Schein erwecken müsste, als hätten er und seine Anhänger Grund zur Furcht. Aber er mahnte zur äussersten Vorsicht in allen Ausdrücken, die missverständlich oder mehrdeutig sein könnten. Doch Dresslers Lage wurde immer misslicher, das Verhalten der Gegner immer bedrohlicher. Beneke sah das mit Schmerz und Besorgnis. Als ihm Dresler 1852 den Tod seiner Mutter meldete, antwortete er: „Mit herzlicher Teilnahme habe ich die Nachricht von dem Tode Ihrer braven Mutter gelesen. Indes, wie Sie schon selbst darauf hinweisen, sie ist glücklich zu preisen, dass sie durch ihr Hinübergehen so manchem entzogen ist, womit die Zukunft droht. Aber wie verhängnisvoll sind die menschlichen Schicksale verflochten, dass *ihr* die neue Psychologie bange Stunden verursachen musste! — Was Sie, im Anschluss hieran, von Ihrer gegenwärtigen Stellung schreiben, beunruhigt mich, so oft ich darauf zurückkomme, wenn ich auch auf der andern Seite noch

immer hoffe, dass sich die ärgerlichen Umstände wieder günstiger einrichten werden. Es würde mir doch gar zu schmerzhaft sein, wenn Ihnen, ist dabei auch keine Schuld von meiner Seite, doch auf Veranlassung der von mir ausgebildeten Lehre Ihre Wirksamkeit abgeschnitten oder noch mehr verkümmert würde als sie es schon gegenwärtig ist! — Lassen Sie uns, solange es geht, das beste hoffen, und — was Sie gewiss auch schon ohne meine Erinnerung gethan haben und thun werden — die äusserste Vorsicht anwenden! Damit wir uns, wenn dessenungeachtet das Unerwünschte eintreten sollte, keine Vorwürfe zu machen brauchen. Ich werde gewiss den Herren Theologen und den mit ihnen zusammenarbeitenden Politikern, wo es die von mir erkannte Wahrheit und Wissenschaft gilt, auch nicht einen Zoll breit nachgeben; aber lassen wir sie ihre Dogmen, soweit sie unschädlich sind, und mögen sie auch noch so unsinnig sein, unter sich selber ausmachen! Also verdoppeln Sie in dieser Hinsicht Zurückhaltung und Vorsicht! Dergleichen muss von selber fallen; jedes Arbeiten dagegen führt nur zu neuen künstlichen Stützen, die den natürlichen Fall aufhalten." — Zum zweiten- und letztenmal sahen sich beide Männer im Sommer 1850. Dressler besuchte Beneke in Berlin, musste aber eines plötzlichen Unwohlseins wegen nach wenigen Tagen die Heimreise antreten. Trotz aller Verfolgungen blieb er für die Ausbreitung der Benekeschen Philosophie thätig. Im Jahre 1852 gab er seine „praktische Denklehre", eine Bearbeitung der Logik nach Benekeschen Grundsätzen, heraus, die des letzteren vollen Beifall fand.

Benekes leibliches Befinden war auch in den letzten vier Jahren seines Lebens schwankend. Sein eingezogenes Leben trug dazu bei, dass seine reizbare Natur sich zeitweise fast ganz beruhigte, so dass er ungestört seiner angestrengten Arbeit obliegen konnte. Von allen grösseren Gesellschaften, selbst von den wissenschaftlichen und Leseabenden der Berliner gebildeten Gesellschaft, hielt er sich fern. Faschings und andere derartige Vergnügungen existierten für ihn nicht. Das Zusammensein mit vielen Menschen in abgeschlossenen, überhitzten Räumen hatte für ihn etwas Beängstigendes. Desto wohler fühlte er sich in der freien Natur. Wenn die wissenschaftlichen Arbeiten es irgend gestatteten, suchte er im Sommer ein stilles und schönes Stück Erde auf, um sich ganz dem Naturgenusse hinzugeben.

1851 und 1853 sehen wir ihn in Suderode, 1850 in Friedrichsroda, weil in seinem friedlichen Harzdorfe die Cholera ausgebrochen war, und 1852 in Teplitz. Der letztere Ort wurde auf Anraten des Arztes gewählt, der Schmerzen im Fusse als gichtische Anfälle gedeutet hatte. Allein die Teplitzer Bäder bekamen Beneke gar nicht, sondern brachten sein Nerven- und Blutgefässsystem in solche Aufregung, dass er sich sehr unwohl fühlte und sich zur Heimkehr entschloss. Im allgemeinen war sein Befinden während der letzten Jahre befriedigend. Doch hin und wieder traten Schwindelanfälle ein, welche sich durch die Sommerhitze und die aufreibende Thätigkeit derart steigerten, dass er einer heroischen Anspannung bedurfte, um seine Vorlesungen halten zu können. Aber die mehr als drei Jahrzehnte geübte übermässige Geistesarbeit, das wenig unterbrochene Festgebanntsein am Arbeitstische und die immer wiederkehrende trübe Stimmung hatten allmählich die Kraft seiner Natur erschöpft. Im Herbst 1853 trat fast gänzliche Schlaflosigkeit ein. Eine auffallende Abmagerung liess auf eine ungenügende Funktion der Ernährungsorgane schliessen. Die trübe Stimmung wurde durch ein unüberwindliches Gefühl der Mattigkeit gesteigert. Wie tief sich Beneke im Innersten seiner Kräfte getroffen fühlte, geht daraus hervor, dass er das „Archiv“ aufgab, wozu ihn sonst nichts hätte bewegen können. Er fühlte sich sehr unwohl, seine Schwäche wurde durch eine fortwährende Aufgeregtheit vermehrt. Dazu gesellte sich eine bedenkliche Unfähigkeit zur Wärmeerzeugung, so dass er zu allerlei Mitteln seine Zuflucht nehmen musste. Die Anwendung der schwedischen Heilgymnastik entkräftete ihn noch mehr. Ungeachtet vieler Willensstärke, die ihm eigen war, musste er im Wintersemester 1853—54 seine Vorlesungen wiederholt aussetzen.[1]) Alle ärztlichen Bemühungen konnten keine Besserung herbeiführen. Er selbst sah nicht hoffnungsvoll einer günstigen Wendung entgegen, ja er meinte, „dass er kaum von Stunde zu Stunde und noch weniger auf längere Zeit die Zukunft vorauszusehen imstande sei.“ Der Verfall der Kräfte und ihrer Organe führte unaufhaltsam der Katastrophe zu, die allerdings anders eintrat, als sich erwarten liess.

---

[1]) Herr Pred. Neugeboren berichtet dies in einem Briefe an den Verfasser ausdrücklich. Schmidts entgegengesetzter Bericht im Diesterwegschen Jahrbuch von 1856, S. 21, beruht also wohl auf einem Irrtum.

II. Litterarische Beziehungen und Kämpfe.

Das „Archiv“ war für Beneke das Sprachrohr, durch das er seine Ueberzeugungen über die Leistungen der Wissenschaft, sowie über die Probleme und Gestaltungen des praktischen Lebens aussprach. Mit dem Beginn der zweiten Hälfte des Jahrhunderts erschien das „Archiv“. Ein Rückblick auf die vorangegangenen fünf Decennien der Entwicklung zeigte dem Herausgeber fast überall nur ungelöste Aufgaben. Dem Unzufriedenen erschienen die Schäden der Zeit in vergrössertem Massstabe. Daraus ging eine gewisse Schwarzseherei hervor. Beneke hatte sich eben in den letzten Jahren nicht im Gleichschritt mit seinem Zeitalter entwickelt. Sein Denken hatte abseits führende Wege eingeschlagen und entfernte sich daher von dem Denken der Mehrheit immer weiter. Die Erlebnisse in dem Revolutionsjahre hatten den konservativen Grundzug seiner Natur zur Geltung gebracht; unter ihrem Einflusse hatten sich bei ihm Anschauungen herausgestaltet, die man heute ruhig in Erwägung zieht und deren Berechtigung im weiteren Kreise anerkannt ist. Damals galten dieselben als reaktionär. So kam es, dass die Liberalen davon keine Notiz nahmen. Den Reaktionären aber war er noch viel zu liberal. Sie konnten ihm nicht verzeihen, dass er Glauben und Glaubensinhalt einer wissenschaftlichen Analyse unterwerfen und das für ihn Widersinnige darin beseitigen wollte. So geschah es, dass Beneke und seine Lehre als irreligiös und antichristlich verdächtigt wurden. Dennoch konnte er mit vollem Recht von sich behaupten, dass seine „religiöse Ueberzeugung mit den Jahren immer strenger und ernster geworden“ sei. Ein unerschütterliches Gottvertrauen beseelte ihn in seinen letzten Lebensjahren. Aber von dem erstarrten Formelkram einer vor Jahrhunderten, ja Jahrtausenden ausgebildeten Dogmatik wollte er nichts wissen. Sie bekämpfte er als menschenfeindlich und religions-schädlich; denn er meinte, dass durch solchen Buchstabenglauben der Geist der Religion ertötet, das menschliche Gemüt aber erkältet und verhärtet werde.

Besonders in seinen politischen und sociologischen Ansichten hatte sich Beneke von den vorherrschenden Meinungen seiner Zeit entfernt. Mit glühendem Eifer stritt er gegen die „Gleichheit aller Menschen“, gedachte er höhnisch der „Erklärung der

Menschenrechte". „Wer für die Grundlegung des Rechts alle Menschen einander gleichsetzt, steht hiermit nicht auf dem Standpunkte des Ideals, sondern auf dem des Wahnsinns", hören wir ihn ausrufen [1]). Der Satz, auf den er seine Ausführungen über die politische Freiheit gründete, ist eine Grundthatsache, von welcher uns die einfachste Beobachtung überzeugt; er lautet: „Die im Staate Vereinigten sind in jeder Beziehung und in sehr hohen Graden einander ungleich. [2]) So wenig wie diesen Satz werden wir die Folgerung daraus bestreiten können, dass nämlich für das allgemeine Gedeihen „das ausgedehnteste und allseitigste Bestimmtwerden des einen durch den andern erforderlich sei, aber so, dass das Niedere überall dem Höheren unter- oder eingeordnet werde." Es fragt sich nur, was verstand Beneke unter dem Niedern und dem Höheren? Zunächst die Abstufung in den geistigen Eigenschaften und die durch sie bedingte Verschiedenheit der Leistungen. Aber Beneke blieb dabei nicht stehen. Das Niedere und Höhere wird ihm nicht nur durch die Individuen, sondern auch durch die Stände repräsentiert. Das Beherrschtsein von Standesvorurteilen klingt in seinen Abhandlungen und Briefen zwar leise aber doch vernehmlich hindurch. Seine Anschauungen über die Abstufung der Bildung, wie er sie in seiner „Reform und Stellung unserer Schulen" niedergelegt hat, beweisen das. Nach seiner Meinung haben sich die Stände auf Grund von gleichen Eigenschaften, Interessen und Verrichtungen zusammengefunden. Sind also die Eigenschaften bei der Bildung des Rechts ein mitwirkender Faktor, so muss auch den Ständen ein Einfluss bei der Rechtsbildung gesichert sein. Im Anschluss an die Eigenschaften und Interessen haben sich bei den Ständen gewisse Erwartungen („Erwartungsreihen") ausgebildet, die ebenfalls das Recht gestalten helfen. Die Erwartungsreihen bleiben noch eine zeitlang bestehen, selbst wenn die Eigenschaften und Interessen andere geworden sind. Auch diese von der Entwicklung überholten Erwartungsreihen sind nach seiner Meinung noch berechtigt, bei der Rechtsbildung ihre volle Mitwirkung zu finden. Der vornehmste Mensch ist in Benekes Augen der wissenschaftliche Forscher, der niedrigste der Arbeiter, der mechanische körperliche Arbeit verrichtet. Der

---

[1]) Archiv, Bd. I, S. 374.
[2]) Archiv, Bd. II, S. 446.

Niedere soll zur unbedingten Wertschätzung des Höheren, allerdings beide Begriffe auch im moralischen Sinne genommen, erzogen werden. Die Erkenntnis, dass es eine Arbeitsehre giebt, die sich nicht an die Art der Arbeit, sondern an das *Wie* ihrer Verrichtung heftet, ist ihm noch nicht aufgegangen. Diese Arbeitsehre wirkt nivellierend und versöhnend innerhalb der menschlichen Gesellschaft und ist das Gegenmittel gegen falsche Wertschätzung und Dünkel, von denen auch Beneke nicht freizusprechen ist.

Aus seinem politischen und sociologischen Standpunkte heraus beurteilte Beneke die Wirksamkeit Diesterwegs und die Bewegungen innerhalb der Lehrerwelt. Beneke war mit Diesterweg Jahre hindurch befreundet. Der letztere hat ihm die Freundschaft stets treu bewahrt, Das Gleiche lässt sich von Beneke nicht behaupten. Zwar schätzte er Diesterwegs grosse Geistes- und Arbeitskraft, sowie seinen Eifer für die Sache der Kultur und Humanität. Auch war er ernstlich besorgt um die amtliche Stellung desselben. Mehrmals forderte er Dressler auf, für Diesterweg in die Schranken zu treten. Aber nach und nach trat bei ihm eine innere Entfremdung ein, die zunächst ihren Grund darin hatte, dass Diesterweg zur Thätigkeit für die neue Psychologie nicht gewonnen werden konnte. Ausserdem war die lebhafte, oftmals heftige und leicht zu begeisternde Natur dieses Mannes dem stilllebenden Beneke durchaus zuwider. Schon im Jahre 1845 schrieb letzterer an Dressler: „Ich bin mit Diesterweg in der letzten Zeit ganz auseinander gekommen, und wir möchten wohl schwerlich wieder zusammenkommen. Nicht als wenn wir uns irgendwie erzürnt hätten; vielmehr sind wir, wenn wir uns zufällig an einem dritten Orte treffen, immer sehr freundlich zu einander; aber es tritt von beiden Seiten immer mehr hervor, dass wir eigentlich in keiner Art zu einander passen. Ihm mangelt es gänzlich an allem Sinn für eine strengwissenschaftliche Auffassung des Geistigen; und ich finde wieder keinen sonderlichen Geschmack an dieser beständigen, unruhig abspringenden Spannung auf Dinge, von welchen er doch am Ende wenig versteht, und bei denen man wenigstens ebensoviel verderben als nützen kann. Unter solchen Umständen ist es am besten, man bleibt auseinander. Hierzu kommt, dass er zu sehr verwöhnt ist von dem Weihrauch, der ihm von allen

Seiten geopfert wird; und dieser Schar mich anzuschliessen, fühle ich ganz und gar keinen Beruf.“ — In der Folgezeit steigerte sich seine Entfremdung fast bis zur Abneigung. Er spottete, dass Diesterweg immer nur anregen wolle, für eine tiefer dringende Arbeit aber keine Stetigkeit gewinnen könne. Die psychologische Auffassung desselben sei zu unklar und oberflächlich, was über die Anschauung Pestalozzis hinausgehe, existiere für ihn nicht und sei ihm unverständlich; man könne ihn einen „Pietisten in Pestalozzi“ nennen. Es gefiel Beneke auch nicht, dass Diesterweg mehrfach das Thema des Glaubens und des Konfessionellen behandelte, weil dasselbe „pädagogisch unfruchtbar“ sei. Schliesslich hielt er die Thätigkeit Diesterwegs geradezu für eine verderbliche. Den Ton in der Polemik desselben verurteilte er; denn dadurch werde nur erschüttert und zerstört, aber nicht aufgebaut. Zudem sei die Art, wie Diesterweg in seiner Thätigkeit „sich gehen lasse“, ein übles Beispiel für viele, die in dem Vorbilde eines so bewunderten Lehrers ein willkommenes Mittel zur Selbstbeschwichtigung erblicken müssten. Es ist nicht nötig, in diesen harten Urteilen das Körnlein Wahrheit von dem Irrtum zu sondern. Die Geschichte der Pädagogik, soweit sie vom vorurteilsfreien Standpunkte behandelt worden ist, ist dem Wirken Diesterwegs voll gerecht geworden. Wer da weiss, gegen welche Mächte dieser Mann zu kämpfen hatte, der wird leicht die Benekeschen Urteile auf ihr richtiges Mass zurückführen können.

Auch an der Volksschullehrerschaft hatte Beneke vielerlei zu tadeln. Zwar liess er es sich gern gefallen, dass dieselbe mit den Lehren seiner Psychologie erfüllt wurde und für deren Ausbreitung und praktische Anwendung thätig war. Aber im Grunde seiner Seele war ihm doch die altväterische Auffassung von dem „Schulmeister“ eigen. Wenn er auch entrüstet war über den Plan, ausgediente Unteroffiziere auf kürzestem Wege zu Lehrern auszubilden, so meinte er doch, dass die Bildung und sociale Stellung des Volksschullehrers sich nicht allzu weit von denen der niederen Volksklassen entfernen dürfe. Gegen den Gedanken, dass die Ausbildung der Lehrer von den Landgeistlichen besorgt werden solle, nahm ihn nur die Befürchtung ein, dass man von seiten der Regierung die Orthodoxen und Pietisten, nicht aber freigesinnte Geistliche, mit eben dieser

Ausbildung beauftragen werde. Sonst schien ihm dieser Bildungsgang nicht so übel; er wies Dressler gegenüber, mit dem er die angeführten Themen brieflich behandelte, auf seinen Onkel Frosch hin. Dieser habe in seinem Privatseminare „sehr tüchtige und vernünftige Lehrer gebildet.“ Das Wohnen der Seminaristen bei den Landleuten, das Nichtheraustreten aus der Lebenssphäre, in der sie später wirken sollten, schien ihm naturgemäss und zweckdienlich. Es braucht nicht weiter ausgeführt zu werden, mit welchen Gefühlen und Urteilen er die Bewegungen innerhalb der Lehrerschaft begleitete. Gegen das Ungereimte seiner Ansichten zu polemisieren, lohnt sich in unsern Tagen nicht. Aber Beneke ist ein typisches Beispiel dafür, dass Herkommen und Erziehung sich in vielen Fällen wirksamer erweisen, als die besten und gründlichsten theoretischen Einsichten. Er, dessen pädagogisches System eine Leistung ersten Ranges ist, musste doch wissen, welche Vorstudien die Verarbeitung und praktische Gestaltung einer solchen Pädagogik voraussetzten. Es hätte ihm auch nicht schwer sein können, einzusehen, dass ein Lehrer, der selbst Bauer und Tagelöhner ist, auf seine Schulgemeinde niemals einen allseitig erziehenden und führenden Einfluss ausüben kann. Verschwiegen darf indessen nicht werden, dass Beneke die Massregelung und Knechtung des Lehrerstandes, die damals an der Tagesordnung waren, durchaus missbilligte. Das von ihm im „Archiv“, Bd. II, S. 507, mitgeteilte Beispiel giebt durch die Art seiner Darstellung Zeugnis davon. Die Besoldung der Lehrer und das Uebermass der ihnen auferlegten Arbeit veranlassten ihn ebenfalls zu herben Worten gegen Staat und Gesellschaft. Im allgemeinen aber ist der Politiker, Sociologe und Pädagoge Beneke nach dem Jahre 1848 für den Freund eines natur- und kulturgemässen Fortschritts keine erfreuliche Erscheinung.

Wenn Beneke sich einerseits dem Vorwärtsdrängen seiner Zeit nicht anschloss, so war er andererseits doch bemüht, dem Aberwitz zu steuern, der eine rückläufige Bewegung in der Entwicklung für natürlich und notwendig erachtete. Namentlich die Verfinsterung auf religiösem Gebiete erregte seinen Unwillen. Die Scheinheiligkeit, die sich überall in dem Gewande eines rein äusserlichen Christentums breit machte, hasste er aus ganzer Seele. Der durch Hengstenberg proklamierten Dogmatik trat er

in mehreren Aufsätzen des „Archivs“ entgegen. Er versuchte, vor allem das berechtigte Verhältnis der Glaubenslehre zur Religion, zur Geschichte und zur Philosophie festzustellen. Was sich ihm nach seinen wissenschaftlichen Konstruktionen als nicht stichhaltig und wertvoll ergab, wies er als Aberglauben zurück. Aber er kannte nicht nur einen religiösen, sondern auch einen wissenschaftlichen Aberglauben. Zu diesem rechnete er in erster Reihe die materialistische und grob-sensualistische Weltansicht. Die Anschauungen, die er in dieser Hinsicht in seinen jüngeren Lebensjahren entwickelt hatte, hielt er unverändert fest. Die materialistischen Naturforscher suchten nach seiner Meinung „das Leben bei den Toten“. Die von der Erforschung der Materie aus unternommenen Versuche zur Erklärung des Geistigen und des Kosmos schienen ihm aussichtslos, ja widersinnig zu sein. Gegen die mit den grossen Erfolgen der neueren Naturwissenschaft häufiger als früher auftauchenden Versuche, von der Physiologie und Chemie her eine Grundlage für die Auffassung und Beurteilung des Geistigen zu gewinnen, wandte er sich wiederholt. Physiologische und chemische Vorgänge in den Organen des Leibes sind ihm nur Parallelerscheinungen zu den psychischen. Dennoch gaben seine Begriffe der Spur, des Zusammenfliessens, der Ausgleichung u. s. w. immer wieder Veranlassung zu dem Vorwurfe des Materialismus gegen ihn. Man begreift allerdings die äusserst geringe Fähigkeit der Angreifer, sich in seine Vorstellungen hineinzufinden, nicht, wenn man berücksichtigt, in wie vielfachen Wendungen er gegen den Materialismus gestritten hat. Die Seele ist für ihn durch und durch Kraft, obgleich er nicht, wie Fichte, den letzten Substanzrest derselben aufgelöst hat. Er spricht immer von einem inneren Seelensein, das doch nichts anderes sein kann, wenn man seine Theorie konsequent denkt, als die Summe der augenblicklich vorhandenen Urvermögen. In der That weiss man mit diesem Begriffe des „inneren Seelenseins“ neben den Urvermögen nichts anzufangen.

Sein Kampf gegen den Materialismus führte ihn in eine gegensätzliche Stellung zu einem der berühmtesten Physiologen, zu Rudolf Wagner in Göttigen. Dieser hatte in der Augsburger „allgemeinen Zeitung“ (1851—52) eine Reihe physiologischer Briefe veröffentlicht. Sein Bestreben war, einen Ueberblick über

den Stand der physiologischen Forschung zu geben und die Begründung der Psychologie auf „physikalische Wirkungen und Gegenwirkungen“ vorzubereiten. Gelegentlich seiner Ausführungen erklärte er, dass er jeden Handschuh, der ihm „von einem Ebenbürtigen hingeworfen werde, aufheben, jeden Vorwurf, den ihm wissenschaftliche Untersuchungen zuziehen, sobald er nur gentlemanlike gemacht werde, beantworten werde.“ Mit seinem Aufsatze über „das gegenwärtige Verhältnis zwischen der Physiologie und Psychologie“ (Archiv, Bd. II, S. 116—138) wollte Beneke den Handschuh hingeworfen haben. In dieser Arbeit erhob er die uns schon bekannten Einwürfe gegen den Materialismus. Nach seiner Ansicht kann die Physiologie nur dann eine fruchtbringende Arbeit verrichten, wenn sie sich die aus der inneren Erfahrung hervorgehenden psychologischen Konstruktionen zu eigen macht. Auch wandte er sich gegen den neuerfundenen Vergleich der Nervenleitung mit dem Telegraphen, gegen die Annahme sogenannter leiblicher Lebensfunktionen und gegen die Ansicht, dass man weiterkommen werde, wenn es erst gelungen sei, alle Wirkungen auf rein mechanische zurückzuführen. Spöttisch gedachte er des Eingeständisses von einem Naturforscher, dass der Ausdruck „dynamische Wirkung“ vor jener Zurückführung auf mechanische ein terminus technicus ignorantiæ sei. Beneke meinte zwar, sein Angriff werde nichts helfen, „aber dixi et animam salvavi“ fügte er Dressler gegenüber hinzu. Allein seine Abhandlung, die er Wagner übersandt hatte, blieb nicht ganz ohne Wirkung. Dieser erklärte daraufhin in der „allg. Ztg.“, dass er zuerst eine Uebersicht über das ganze Gebiet der Physiologie auf historischer Grundlage geben, dann die Hauptkapitel dieser Wissenschaft behandeln und erst zuletzt bis an deren Grenzgebiete vordringen wolle, wo sich Physiologie und Psychologie berühren. Aber auch dann wolle er es grösseren und kühneren Geistern überlassen, auf dem Meere der letzteren Wissenschaft umherzuschwimmen, und sich begnügen, vom festen Lande aus, von der Warte und dem Leuchthurm der Anatomie und Physiologie, einige Blicke mit einem guten Fernrohr nach dem Ocean der Gedanken zu werfen. Vorher wolle er noch einen Teil der Herbstferien in Kairo zubringen, weil er zur Lösung seiner Aufgabe ausser dem Zitterrochen auch des Zitterwelses bedürfe. Wagner meinte nämlich, eine elektrische Theorie der

Empfindung und Bewegung durchführen zu können. An Beneke richtete er noch einen privaten Brief, worin er versprach, seine zweite Serie der physiologischen Briefe mit der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Physiologie und Psychologie beginnen und dann den hingeworfenen Handschuh aufheben zu wollen. Das letztere ist nie direkt geschehen. Beneke sah das voraus und schloss seine Akten, die er für sich über diesen Streitfall geführt hatte, mit den Worten: „Aber genug des losen und eitlen Geschwätzes! Wir wünschen dem Schreiber eine glückliche Reise und nehmen hiermit von ihm Abschied, wahrscheinlich für immer.“

Trotz der heftigen Bekämpfung, die Beneke der materialistischen Weltansicht widmete, verfiel er, wie schon gesagt, immer wieder dem Vorwurfe, selbst Materialist und Sensualist zu sein. Auch Ueberweg klagte in einem Brief an ihn darüber, dass in Bonn solche Ansichten gehegt würden. Den Antwortbrief veröffentlichte Beneke im „Archiv“ (Bd. III, S. 117—27). So wehrte er sich immer und überall gegen dieses Missverständnis seiner Lehre, das bis auf den heutigen Tag nicht ausgerottet ist und nur aus einem flüchtigen Studium und einem vorschnellen Urteile oder aus unklarem Denken hervorgehen kann. Noch im Jahre 1862 musste Dressler seinen verewigten Freund gegen die gleichen Vorwürfe verteidigen; er that das so nachdrücklich und überzeugend in seiner Schrift: „Ist Beneke Materialist?“ dass damit die Streitfrage aufgehört haben sollte, eine solche zu sein. Wer so wenig biegsamen Geistes ist, dass er die Benekeschen Vorstellungsweisen und Konstruktionen nicht in sich nachbilden kann, der sollte sich billig kein Urteil darüber erlauben, ja, der ist überhaupt ausserstande, über philosophische Dinge mitzureden.

Der Streit gegen den Materialismus brachte Beneke in litterarische Berührung mit Karl Fortlage, damals Professor in Jena, der ihm in der Folge ein aufrichtiger Freund blieb und viel für die wissenschaftliche Würdigung der Leistungen Benekes gethan hat. Er war eine zeitlang Privatdocent in Berlin gewesen und daher mit Beneke persönlich bekannt. In der „Allgemeinen Monatsschrift für Wissenschaft und Litteratur“ veröffentlichte er (September 1850) einen Aufsatz über die verschiedenen Richtungen in der Psychologie, in welchem namentlich die Benekesche der Herbartischen gegenübergestellt wurde. Obwohl Beneke

weder diesen Artikel noch seinen Verfasser in psychologischer Hinsicht besonders schätzte, so meinte er doch, dass Fortlages Grundrichtung „nicht zu den ungesundesten gehöre". Der Artikel trug dazu bei, einen Briefwechsel zwischen beiden Männern über die Differenzen in ihren Ansichten einzuleiten. Zu einer Einigung gelangten sie indessen nicht, wie das ja auch nur selten stattfinden kann. Fortlage hielt daran fest, dass die neue Psychologie die Höhe der psychologischen Forschung seit Herbart repräsentiere, es aber nicht weiter als bis zu heuristischen Regeln gebracht habe, die erst bei fortschreitender wissenschaftlicher Thätigkeit zu wirklichen Gesetzen führen könnten, dass die neue Psychologie der neuen Physiologie mehr Aufmerksamkeit widmen müsse, dass aber umgekehrt die Physiologen aus den psychologischen Ansich-Erkenntnissen wertvolle Fingerzeige für die Richtung ihrer Untersuchung entnehmen könnten[1]). Auch Fortlages „genetische Geschichte der Philosophie seit Kant" fand Benekes Beifall nicht, und der letztere hat dem Verfasser gegenüber wohl kein Hehl daraus gemacht. Das führte jedoch keineswegs zu einer gegenseitigen Entfremdung; Fortlage hat Beneke seine Freundschaft und Verehrung treu bewahrt, seine psychologischen Aufsätze geben Zeugnis davon. Er hat das treffendste und tiefsinnigste Urteil über Benekes Persönlichkeit und Charakter gefällt, das je darüber abgegeben worden ist. Wir kommen im nächsten Abschnitt darauf zurück.

So sehr sich Beneke gegen die materialistische Auffassung seiner Psychologie wehrte, ebenso entschieden wollte er den streng naturwissenschaftlichen Charakter derselben anerkannt wissen. Der letztere aber wurde ihr von Th. Waitz in Marburg abgesprochen. Waitz hatte in der „Allgemeinen Monatsschrift" (August 1853) einen Aufsatz über die „realistische und naturwissenschaftliche Psychologie" veröffentlicht. Darin wurden Benekes Arbeiten wohlwollend und anerkennend besprochen, aber gegen den streng naturwissenschaftlichen Charakter seiner Forschungen dies geltend gemacht, dass Hypothese, ursprüngliche elementarische Thatsache und komplizierte Erscheinung nicht auseinandergehalten, dass eine grosse Anzahl bildlicher

[1]) Fortlage, vom Verhältnis der neuen Physiologie zur neuen Psychologie, Allgemeine Monatsschrift für Wissenschaft und Litteratur, August 1851.

Ausdrücke gebraucht und dass eine unbestimmte Menge von Kräften angenommen würden. Die Art dieser Einwürfe ist bedingt durch den Herbartischen Standpunkt, den Waitz einnahm. Beneke widmete ihnen in seinem letzten Archivhefte eine eingehende Widerlegung. Auch kam es zu einer Korrespondenz mit Waitz. Das Ergebnis war, dass jeder bei seiner Meinung blieb. Die Streitaxt wurde begraben; aber jener lebhafte Gedankenaustausch giebt dem Geschichtsforscher Kunde davon, dass es unendlich schwer ist, die Principien und Methoden eines Wissensgebietes auf ein anderes konsequent zu übertragen.

Als wissenschaftlichen Aberglauben par excellence sah Beneke die Phrenologie an; aber auch von ihrer Seite sollte ihm eine Anfeindung nicht erspart bleiben. Dr. Scheve, der Fortsetzer der Gallschen Schädellehre, übersandte ihm 1852 seinen „Katechismus der Phrenologie". Bald stellte sich der Verfasser selber ein. Beneke schildert den Besuch desselben in ergötzlicher Weise: „Ein wunderliches Wesen; schon nach den ersten zwei Minuten (oder kaum so lange war er bei mir) bat er mich um die Erlaubnis, meinen Schädel untersuchen zu dürfen, und liess, nachdem ich dies zunächst abpariert, nicht nach, bis es wirklich dazu kam." — „Er hatte sich augenscheinlich seine Demonstration eingelernt nach demjenigen, was er aus meinen Schriften und Briefen von mir wissen konnte. Die Lektion würde jedenfalls ganz in derselben Art erfolgt sein, was er auch möchte gefunden haben. Er hatte es darauf abgesehen, mir dadurch zu imponieren und mich womöglich für seinen Kram zu gewinnen. Damit ist es ihm nur sehr schlecht gelungen, und so wird es denn wohl mit unserem Verkehr für immer vorbei sein. Ueberhaupt habe ich nicht recht dahinter kommen können, ob er selbst aufrichtig an die Sache glaubt oder damit nur, des Broterwerbes u. s. w. wegen, eine Komödie spielt. Die Wahrheit wird wohl, wie so oft unter solchen Umständen, in der Mitte liegen." Beneke sprach dem Dr. Scheve auch die elementarste psychologische Einsicht ab. Dieser, erbost über die Ablehnung, die er und seine Phrenologie von Beneke erfahren hatten, schritt nun zum öffentlichen Angriff, indem er eine Reihe von Artikeln in der „Illustrierten Zeitung" gegen Beneke veröffentlichte. Dieser belustigte sich darüber und schrieb an Dressler, seinen permanenten Verteidiger, dass er ja den Dr. Scheve keiner Antwort würdigen solle.

Obwohl sich Beneke eigentlich nur in pädagogischen Kreisen einer zahlreicheren Anhängerschaft erfreute, hatte er doch an den schultechnischen und organisatorischen Tagesfragen wenig Interesse. Seine aristokratischen Ansichten über Stände und Standesbildung machten es ihm auch unmöglich, sich an der aufgeregten Diskussion, deren erster Stimmführer Diesterweg war, zu beteiligen. Er konstruierte seine pädagogischen Lehren in der ihm eigentümlichen Weise, ohne je dabei persönliche Momente mitsprechen zu lassen. Statt sich den Schriftstellern, deren Wirken ihm unsympathisch war, entgegenzustellen, fuhr er fort, seine schon hinlänglich ausgesprochenen Ansichten zu wiederholen. Man darf sich nicht wundern, dass auch auf pädagogischem Gebiete die Entwicklung über ihn hinwegging. Nur noch einmal hat er in seinem Archive sich auf diesem Gebiete polemisch bethätigt. Er ergriff das Wort in dem Streite über die Gemütsbildung. Derselbe war hervorgerufen worden durch eine Preisfrage des Landammanns Dietrich Schindler in Zürich, welche lautete: „Wie kann der Unterricht in der Volksschule von der abstrakten Methode emancipiert und für die Entwicklung der Gemütskräfte fruchtbar gemacht werden?“ Diese Aufgabe wurde im Auftrage Schindlers von dem Lehrer A. W. Grube in Magdeburg angekündigt und erregte sofort aus doppeltem Grunde Benekes Interesse. Zunächst war sie in gewissem Sinne ein Konkurrenzunternehmen, wenn auch ein unbeabsichtigtes, gegen die Benekeschen Preisaufgaben. Zum andern war Beneke auf Grube, den er für einen oberflächlichen Vielschreiber hielt, nicht gut zu sprechen; denn derselbe hatte in einer besondern Schrift das systematische Studium der Psychologie als für Volksschullehrer unpraktisch verurteilt. Vom Preisrichterkollegium war schliesslich Grube, obwohl er selbst einer der Preisrichter war, mit dem Schindlerschen Preise gekrönt worden. Diesterweg, der die Grubesche Arbeit mit reichlichem Lobe begrüsst hatte, merkte erst später, dass das ganze Schindlersche Unternehmen sich als ein Schlag gegen die Pädagogik Pestalozzis herausstellte. Nun war er sehr enttäuscht und forderte sowohl Beneke als auch Dressler auf, die Frage nach der rechten Gemütsbildung einer psychologischen Behandlnng zu unterziehen. Beneke kam dieser Aufforderung nach, er schrieb seinen Aufsatz über „das menschliche Gemüt“ (Archiv, Bd. III, S. 36—38). Er

wies nach, dass zwischen Pestalozzischer Methode, gegen die sich der Feldzug der Preisbewerber richtete, und der Gemütsbildung kein Widerspruch bestehe. Besonders scharfe Worte aber münzte er auf Grube, indem er sagte: man fühlt ein Grausen, wenn man sieht, „wie Männer, welche es mit der Bildung von menschlichen Seelen zu thun haben, und die sich berechtigt glauben, als Repräsentanten der Lehrerwelt aufzutreten, so wirre Vorstellungen von den Bethätigungen und den Kräften der menschlichen Seele haben können, Männer, die über die Roheit ein Klagelied erheben, welche inmitten unserer Kultur eingerissen sei, und sich selber in der tiefsten Roheit befinden in betreff dessen, wo es bei ihnen am wenigsten der Fall sein sollte: in betreff der Wissenschaft von der menschlichen Seele."

In den letzten Lebensjahren Benekes war die Korrespondenz mit Josephine Stadlin sehr lebhaft, während die mit Ottone von Reichenbach ganz aufgehört hatte. Zu Anfang des Jahres 1853 erhielt er von dem Freiherrn von Reichenbach die Mitteilung, dass seine Tochter im Wochenbette gestorben sei. Beneke empfand diese Nachricht sehr schmerzlich. Für Ottone trat aber nun deren Vater selbst in einen Briefwechsel mit Beneke. Freiherr von Reichenbach war Spiritist geworden und hatte ein Bändchen „odischer Briefe" veröffentlicht. In denselben behauptete er, dass es einen alles durchdringenden Stoff gebe, der von ihm nach dem alten nordischen Gotte Odin das „Od" genannt wurde. Es kam ihm wohl nicht allein darauf an, Benekes Meinung zu vernehmen, sondern er hätte den Philosophen gern zum Proselyten seiner Ansicht gemacht. Die Korrespondenz zog sich zum Verdruss Benekes fast das ganze Jahr hin; dieser war nicht nur dafür nicht zu gewinnen, sondern ihm wurde auch das Eingehen auf solche Fragen sehr schwer; er fügte sich nur dem Zwange der Höflichkeit. Das Tischrücken wurde u. a. von ihm unter die Geistesepidemien der Menschheit gerechnet. So mag denn Herr von Reichenbach wohl wenig Ermutigung aus Benekes Briefen geschöpft haben.

III. Beneke als Mensch und Gelehrter. Der tragische Abschluss.

Leben und Wirken des Philosophen sind an unserm Auge vorübergerollt. Wir haben den Mann gesehen, wie er war; wir

konnten den Triebfedern seines Thuns nachspüren und sein innerstes Denken und Wollen, Wünschen, Hoffen und Entsagen verstehen. Wie er war, soll hier nicht wiederholt werden; seine Thaten, seine Werke reden. Wir haben nur noch einige kleine Züge nachzutragen, die uns das Bild seiner Individualität vervollständigen, die Klarheit unserer Anschauung erhöhen können.

Beneke war eine tief innerliche Natur, ernst und streng gegen sich selbst, mild gegen andere, mitfühlend mit den Unglücklichen und Bedrängten. Er bedurfte ruhiger Sammlung und gewissenhafter Selbstprüfung. Von der Hast des Lebens und Strebens liess er sich nie ganz hinnehmen. In der Sylvesternacht, wenn des Jahres Wende nahte, dann sass er einsam und innerlich bewegt beim trauten Schein seiner Studierlampe und hielt Umschau auf sein verflossenes Leben und Einkehr bei sich selber. Da weihte er den Entschlafenen ein treues Gedenken, da hielt er im Geiste Zwiesprache mit den fernen Freunden, da nahm er deren Briefe vor und liess die Ereignisse des verflossenen Jahres an seinem Geiste noch einmal vorüberziehen. Für die Zukunft aber suchte er sich und seiner Philosophie ein Prognostikon zu stellen; ernste Betrachtungen nahmen dann seine Seele ein. Er war eine echt religiöse Natur, wenn er auch nicht danach strebte, seine Religiosität in einer kirchlichen Form zu bethätigen. Seinen Verwandten und Freunden, namentlich aber seinem Bruder war er herzlich ergeben. Wenn der stille Gelehrte das mit Kindern gesegnete Haus eines Freundes, z. B. des Schulvorstehers Schmidt, betrat, so war Freude bei den Erwachsenen und lauter Jubel bei den Kindern. Der „Onkel Beneke“ verstand so gut zu erzählen und wusste so heiter zu scherzen, auch spielte er wohl die Rolle des gabenreichen Weihnachtsmannes, der seine Geschenke mit selbstgedichteten Versen begleitete. Derselbe Mann, der mit Kindern ein Kind sein konnte, war unbeugsam, wenn es die wissenschaftliche Wahrheit galt. Er war auch unbeugsam den Regierenden gegenüber, die eine andere Philosophie protegierten.

Zu seinem Nachteile hatte er die Fehler seiner Tugenden. Namentlich war es die Unpersönlichkeit seines Wesens, die ihm schadete und sein Verhalten Missdeutungen aussetzte. Wir haben mehrfach auf diese eigentümliche Art, die sich namentlich im Verhältnis zu seinen Gegnern offenbarte, hingewiesen. Karl

Fortlage hat den unpersönlichen Charakter Benekes so treffend geschildert, dass es unmöglich sein dürfte, seiner Charakteristik wesentliche Züge hinzuzufügen [1]). Beneke selbst hat den Begriff des unpersönlichen Charakters in die Psychologie eingeführt [2]). Er schildert denselben folgendermassen: „Es giebt Menschen, welche allerdings nicht gerade viel Interesse für andere haben, aber die man sehr unrecht des Egoismus anklagt, weil sie ebensowenig und vielleicht noch weniger ihre eigenen Interesse stark empfinden und begehren. Sie leben in ihren Büchern oder in ihren Sammlungen oder ihren historischen, ihren philologischen Untersuchungen und Kollektaneen u. s. w.“ Fortlage hat scharfsinnig erkannt, dass diese Worte geradezu ein Selbstbekenntnis Benekes enthalten. Er führt aus: „Auch Beneke gehörte im hohen Masse zu diesen Unpersönlichen, indem sein ganzes Leben einzig und allein in einem unablässigen Streben nach Ausbildung und Erweiterung einer neuen psychologischen Forschungsmethode dahinfloss, wie seine zahlreichen Schriften bezeugen. Noch klingt in meinen Ohren dieser Ton seiner melodiösen und sanften Stimme, womit er stets ohne Leidenschaft und Heftigkeit auch die empfindlichsten Invektiven gegen seine Behauptungen im Gespräche beantwortete. Das persönliche Anschliessen und Koteriemachen war ihm ebenso fremd und unverständlich als das persönliche Anfeinden. — — Und so ist er davon gegangen, ohne dass die Welt seinen Verlust sehr gemerkt hat, weil er lebte, ohne dass die Welt von seiner Person viel Notiz nahm. Er verstand es wenig, sich persönlich geltend zu machen, und seine eigene Person lag ihm wenig am Herzen.

Ueberblicken wir die gewaltige Arbeit, die Beneke in einem Leben von 56 Jahren vollbracht hatt, so erhebt sich die Frage: wie war das bei so schwankender Gesundheit möglich? Beneke selbst giebt uns in seinen Briefen die Antwort. Er besass eine ungewöhnliche Selbstbeherrschung, vermöge deren er die Indispositionen zur Arbeit überwand. Das eigentliche Geheimnis seiner enormen Arbeitsleistung liegt aber in dem Grundsatze: nulla dies sine linea, den er von Jugend auf treu befolgte.

---

[1]) Karl Fortlage, acht psychologische Vorträge. Jena 1869. Seite 177—78.

[2]) Pragmatische Psychologie, Bd. II, S. 102, und Bd. I, S. 334.

Trotzdem arbeitete er niemals die Nächte hindurch, auch unternahm er täglich Spaziergänge, wenn die Witterung nicht allzu ungünstig war. Eigentlich konnte er nur vormittags produktiv arbeiten; er musste morgens ungestört dort anfangen können, wo er am vorigen Tage die Arbeit abgebrochen hatte. Seine Vorlesungen hielt er deshalb fast stets nachmittags; hatte er sie einmal in die Vormittagsstunden verlegt, so war das Semester für die schriftstellerischen Arbeiten fast ganz verloren. Bei der Ausarbeitung seiner Werke bediente er sich einer ebenso einfachen wie praktischen Methode. Er skizzierte auf kleinen Zetteln ein ganzes Kapitel oder einen grössern Abschnitt, indem er die Hauptpunkte des Themas durch Stichworte bezeichnete und die Gedankenübergänge kurz andeutete. Dabei gebrauchte er eine von ihm selbst herausgebildete Kurzschrift, in welcher u. a. alle Vokale fehlten. Hatte er sich auf diese Weise eine klare Uebersicht verschafft, dann schritt die Ausarbeitung sehr schnell fort. So schrieb er z. B. von seiner pragmatischen Psychologie in einer Woche 62 Bogenseiten.

Der Winter von 1853—54 näherte sich seinem Ende. Benekes leidender Zustand bot keine Aussicht auf Besserung. Der an ununterbrochene Arbeit gewöhnte Gelehrte fühlte sich durch die unfreiwillige Musse sehr unbehaglich und sah trübe in die Zukunft. Am 1. März 1854 machte er vormittags einen Besuch bei einer befreundeten Familie, um der Frau des Hauses seine Glückwünsche zum Geburtstage darzubringen. Er war unverändert freundlich, gesprächig, teilnehmend und ohne jede Verstimmung, obwohl sein Befinden nicht zufriedenstellend war. Am Nachmittag hatte er von 5—6 Uhr eine Vorlesung in der Universität zu halten. Kurz vorher kam der Student Heinrich Neugeboren zu ihm, brachte ihm ein Buch zurück, das er sich von ihm geliehen hatte, und bat sich zugleich ein anderes aus. Auf seine Frage, wie es mit der Gesundheit Benekes stehe, erhielt er die Antwort, dass das Befinden an diesem Tage etwas besser sei als an den vorangegangenen. Neugeboren verabschiedete sich mit den Worten: „Es ist schon Zeit; Sie werden nun gleich in die Vorlesung kommen; ich will vorangehen, um Sie nicht zu genieren.“ Beneke antwortete: „Ich komme gleich, leben Sie wohl.“ Dann zog er auf Anraten seines Bruders den Pelz an, den er sich wegen mangelnder Wärmeerzeugung seines

Körpers erst 14 Tage vorher hatte anfertigen lassen, steckte sein Kollegienheft ein und schickte sich zum Gange nach der Universität an. Allein er kam nicht zur Vorlesung. Die Studenten warteten bis nach halb 6 Uhr, gingen dann aber auseinander, weil sie Unpünktlichkeit an Beneke nicht kannten und sich sein Fernbleiben nur durch ein plötzlich eingetretenes Unwohlsein erklären konnten. Als Beneke nicht nach Hause zurückkehrte, geriet sein Bruder in die grösste Besorgnis. Am nächsten Morgen, noch vor 8 Uhr, erschien der letztere bei Neugeboren und Korodi, den beiden Siebenbürgern, und erkundigte sich, ob sie nicht irgend eine Auskunft über den Verbleib des Professors geben könnten. Aller Freunde und Bekannten Benekes bemächtigte sich eine grosse Aufregung. Diesterweg, die Seminaristen des Berliner Seminars und andere Verehrer Benekes suchten den Tiergarten ab und durchwühlten jede frische Erdstelle, weil man fürchtete, es könnte ein Verbrechen an dem leidenden und fast wehrlosen Manne begangen worden sein. Alle Nachforschungen, auch die der Polizei, blieben erfolglos. Da erliess der Konsistorialrat Beneke eine Bekanntmachung in der „Vossischen Zeitung“ vom 8. März 1854, in welcher er eine Beschreibung des Verschwundenen gab und dringend um Nachricht über denselben bat. Aus Rücksicht auf seine Stellung und Verwandtschaft war in dieser Anzeige kein Name genannt. Eine Woche später, als noch immer keine Aufklärung über das Schicksal Benekes hatte erlangt werden können, wiederholte der Bruder unter vollständiger Nennung des Namens die Aufforderung in derselben Zeitung und setzte zugleich einen Preis von 200 Thalern für denjenigen aus, der eine sichere Kunde über Verbleib oder Aufenthalt des Verschwundenen geben könnte. Wir lassen diese Anzeige wegen der vollständigen Beschreibung Benekes hier folgen; sie lautete: „Der Professor der Philosophie an der hiesigen Universität, E. Beneke, mein Bruder, ist seit dem 1. d. M. auf eine unerklärliche Weise verschwunden und bisher keine Spur von ihm aufzufinden gewesen. Hiernach werden alle, welche sichere Nachricht von ihm zu geben vermögen, dringend um Mitteilung derselben gebeten, auch demjenigen, durch welchen mein Bruder gefunden wird, eine Belohnung von zweihundert Thalern hierdurch zugesichert. Um möglichste Verbreitung dieser Bekanntmachung bitte ich inständig. Der Vermisste ist 56 Jahre alt,

mittlerer Statur, von leidendem und angegriffenem Aussehen und an einer hohen Stirn mit wenigem hellen, zum Teil grauen Haar kenntlich. Er war schwarz gekleidet und trug überdies einen dunkelgrünen tuchenen Ueberrock, mit Pelz gefüttert und mit Pelzkragen, auch eine goldene Brille. Berlin, den 13. März 1854. Beneke, Konsistorialrat und Prediger, Kochstr. Nr. 45.

Allein auch diese Bekanntmachung, sowie die fortgesetzten Anstrengungen der Polizei waren vergeblich. Es wurde nur in Erfahrung gebracht, dass Beneke nicht nach der Universität gegangen war, sondern gleich den Weg nach dem Potsdamer Platz und von da nach dem Tiergarten eingeschlagen hatte. Gegen 6 Uhr war er am Kanal beim zoologischen Garten, in der Gegend der Lichtensteinbrücke, gesehen worden. Auch hatte man bemerkt, dass er den Weg nach Charlottenburg am Kanal entlang verfolgt hatte. Später wurden sein Pelz, Hut und zwei Paar Handschuhe bei zwei Arbeitern in Charlottenburg gefunden, welche diese Kleidungsstücke sorgfältig verborgen gehalten hatten. Man verhaftete die Arbeiter und stellte sie vor Gericht; aber man konnte sie keines Verbrechens überführen. Sie gaben an, die Gegenstände auf einer Bank am Kanal gefunden zu haben. Da keine weiteren belastenden Momente angeführt werden konnten, mussten sie freigesprochen werden. Nach einer Frist von mehr als zwei Jahren, am 4. Juni 1856, wurde an der untern Freiarche im Flutgraben bei Charlottenburg, ganz in der Nähe des heutigen Bahnhofs Tiergarten, eine stark verweste Leiche oder vielmehr ein Skelett gefunden, das an dem Inhalte der Taschen als dasjenige Benekes rekognosziert werden konnte. In einer Tasche der schwarzseidenen Weste steckte noch die Perlziehbörse mit einem Inhalte von 4 Th. 14 Sgr. 6 Pfg. Hieraus dürfte sich wohl ergeben, dass Beneke nicht das Opfer eines Raubmordes geworden ist. Sein Bruder bereitete ihm ein stilles Begräbnis auf dem Dreifaltigkeitskirchhofe in der Bergmannstrasse.

Die Todesart Benekes ist längere Zeit ein Streitpunkt gewesen. Später scheint man sich fast allgemein der Ansicht zugeneigt zu haben, er habe seinem Leben selbst ein Ziel gesetzt. Nach der Aussage noch lebender Zeitgenossen soll Benekes Bruder auch zu dieser Ueberzeugung gelangt sein. Es ist natürlich unmöglich, irgend etwas Bestimmtes darüber festzustellen. Man

kann heute nur noch gewisse Möglichkeiten für die Art seines Todes namhaft machen, sowie psychologische Gründe für und gegen die Wahrscheinlichkeit eines Selbstmordes anführen. Die psychische Verfassung Benekes: seine treue Liebe zu seinem Bruder, seine religiöse Ergebenheit, sein unpersönliches, sanftes Wesen, das aufwallenden Zorn und finsteren Groll nicht kannte, scheinen uns durchaus gegen einen Selbstmord zu sprechen. Wenn Beneke einen solchen begangen hat, so muss entschieden eine plötzliche Geistesumnachtung angenommen werden. Manche von denen, die ihn in seinen letzten Lebensmonaten kannten, sind auch der Meinung gewesen, dass Benekes Leiden seinem tiefsten Grunde nach ein seelisches gewesen sei. Man hat zum Beweise dafür angeführt, dass er oftmals in den Vorlesungen des letzten Semesters fragte, ob er sich auch klar ausdrücke? Alle Anzeichen, namentlch seine letzten Aufsätze und die Briefe an Dressler, sprechen gegen die Richtigkeit dieser Deutung. Beneke war geistig durchaus gesund; seinen Zustand sowohl als seine wissenschaftliche Stellung begriff er mit völliger Klarheit und sprach ohne jede Erregung darüber. Jene Frage in seinen Vorlesungen wurde veranlasst durch die häufigen kurzen Schwindelanfälle, die durch das aufgestaute Blut seines Unterleibes hervorgerufen wurden. Dadurch bemächtigte sich seiner, namentlich in einem stark geheizten Zimmer, eine gewisse zeitweilige Benommenheit des Kopfes, die natürlich mit seiner geistigen Klarheit nichts zu schaffen hatte, sondern lediglich leiblichen Ursprungs war. Man kann also von einer Geisteskrankheit, die länger bestanden haben soll, nicht reden. Wohl aber ist die Möglichkeit einer plötzlichen Geistesstörung infolge seines gereizten Blutgefäss- und Nervensystems nicht ausgeschlossen. Durch die Störung in der Blutcirkulation und in der Verdauung und die von übermässiger Arbeit stark angegriffenen Nerven können sehr wohl Fieberdelirien hervorgerufen worden sein. Die Ablegung der Kleidungsstücke könnte aber auf eine vorbedachte und vorbereitete Handlungsweise schliessen lassen. Doch wir haben diese schon als unwahrscheinlich zurückgewiesen. Es bietet sich vielmehr eine viel ungezwungenere Erklärungsweise dar, die uns grössere innere Wahrscheinlichkeit zu haben scheint. Beneke hatte bei seinem Leiden häufig das Bedürfnis zur Blutentleerung. Es ist möglich, dass er zu diesem Zwecke seinen

Ueberrock und Hut abgelegt hat. Da die Ufer des Kanals vom zoologischen Garten bis zur unteren Freiarche ganz flach sind, so kann er infolge eines auftretenden Schwindels in den Kanal gestürzt sein. Man könnte hiergegen einwenden, dass er als guter Schwimmer sich doch hätte retten können. Allein man muss die kalte Jahreszeit und seinen Schwächezustand in Betracht ziehen. Es kann ihn infolge der plötzlichen Abkühlung ein Schlagfluss getroffen haben; es können aber auch die Kräfte für ein Schwimmen mit durchnässten Kleidern nicht mehr ausgereicht haben.

Doch alle diese Vermutungen sind eben blosse Möglichkeiten, deren keine als wirklich erweisbar ist. Uns ist es ganz unwahrscheinlich, dass Beneke bei seiner Gemütsart seinem Bruder mit voller Ueberlegung sollte einen so grossen Schmerz bereitet haben. Allerdings können diejenigen, welche einen Selbstmord annehmen, noch einen Grund dafür anführen, der nicht gering anzuschlagen ist. Am 13. September 1853 war der Professor Georg Andreas Gabler, der seit 1835 den Lehrstuhl Hegels an der Berliner Universität innegehabt hatte, zu Teplitz gestorben. Die philosophische Fakultät war dadurch in die Lage versetzt, dem Minister ihre Kandidaten für das erledigte Ordinariat vorzuschlagen. Nach dem Nekrologe, den die „Vossische Zeitung“ in ihrer Sonntagsbeilage vom 31. März 1854 Beneke widmete und der von einem mit den Verhältnissen Vertrauten verfasst zu sein scheint, konnte die Mehrzahl der Fakultätsmitglieder sich nicht entschliessen, Beneke vorzuschlagen. Doch scheinen die Gründe derjenigen, die für Beneke waren, nicht wirkungslos gewesen zu sein; man konnte doch diesem Manne seine wissenschaftlichen Verdienste nicht absprechen, ausserdem war er der älteste ausserordentliche Professor, und da nichts gegen seine Persönlichkeit vorlag, verdiente der Gesichtspunkt der Anciennität Berücksichtigung. Die Fakultät kam aus diesem Dilemma nicht so leicht heraus; principielle Gegnerschaft gegen die Kandidatur Benekes und gerechte, billige Denkungsart bildeten einen unversöhnlichen Gegensatz. Deshalb war es bis zum 1. März 1854 immer noch zu keinem Fakultätsbeschluss gekommen. Beneke selbst hat sich natürlich weder um das Ordinariat beworben, noch irgend einen Schritt zu seinen Gunsten gethan. Sein Verschwinden löste den Streit der Meinungen, und

der Verfasser des Nekrologs bemerkt mit herber Bitterkeit, dass die Fakultät nun einer Entscheidung überhoben sei.

Es ist wohl als gewiss anzunehmen, dass die Vorgänge innerhalb des Lehrkörpers der philosophischen Fakultät Beneke nicht unbekannt geblieben sind. Der schwergeprüfte, zur Unthätigkeit verurteilte Mann, dem schon lange kein Sonnenstrahl das umdüsterte Gemüt erhellt hatte, kann durch die Geringschätzung in dem ihn umgebenden Kreise in hochgradige Erregung und Verzweiflung versetzt worden sein. Erwägt man, dass in einer so verstimmten Menschenseele, deren ganze Vorstellungswelt sich durch die Art der Beschäftigung während eines langen Zeitraums in stetem Flusse befunden hat, alle psychischen Elemente und Gebilde leicht beweglich sind: so ist das Dominieren von Vorstellungen und Vorstellungsmassen, die nicht ganz folgerichtig gebildet sind und daher zu unangemessenen Handlungen führen können, durchaus verständlich. Sollte sich unter den angegebenen Einflüssen bei Beneke die herrschende Vorstellung gebildet haben, dass seine Person der Mitwelt nur unbequem sei, ja dass vielleicht durch den Aufsehen erregenden Tod eines Märtyrers seiner Lehre die allgemeine Aufmerksamkeit genommen werden könne, so ist ein Selbstmord nicht unwahrscheinlich. Immerhin bleibt auch dann unsere Behauptung richtig, dass Beneke nicht bei völliger Klarheit seines Geistes gehandelt hat.

Doch wie auch Beneke geendet haben mag, ob durch Unglücksfall oder Selbstmord: sein Tod kann das Urteil nicht aufheben, das wir über sein Leben gewonnen haben. Zwar ist ihm auch heute noch nicht die Anerkennung geworden, die er verdient. Aber diejenigen, die da meinen, dass dem Menschengeiste einzig und allein „mit Hebeln und mit Schrauben“ seine Geheimnisse zu entreissen sind, die mögen sich endlich überzeugen, wie überaus tiefe Blicke der Philosoph der inneren Erfahrung in die Menschennatur gethan hat.

In das unbedingte Urteil von Friedrich Dittes, Beneke sei der grösste Psychologe aller Zeiten gewesen, wollen wir nicht einstimmen. Aber den grössten Forschern auf diesem Gebiete reihen auch wir ihn an. Seine Werke werden noch lange eine ausgedehnte Aufmerksamkeit verdienen.

Anhang.

I. Benekes Schriften.

A) Selbständige Werke.

(Nur die ersten Auflagen sind angegeben.)

1. Erkenntnislehre, nach dem Bewusstsein der reinen Vernunft in ihren Grundzügen dargelegt. Jena bei Frommann, 1820.
2. Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens. In Kommission bei E. S. Mittler in Berlin, 1820.
3. De veris philosophiæ initiis. Diss., 1820.
4. Grundlegung der Physik der Sitten. Berlin bei Mittler, 1822.
5. Neue Grundlegung zur Metaphysik, als Programm zu seinen Vorlesungen über Logik und Metaphysik. Ebenda, 1822.
6. Schutzschrift für meine Grundlegung zur Physik der Sitten. Ebenda, 1823.
7. Beiträge zu einer reinseelenwissenschaftlichen Bearbeitung der Seelenkrankheitskunde. Leipzig bei Reclam, 1824.
8. Psychologische Skizzen. Göttingen bei Vandenhoek und Ruprecht, Bd. I, 1825, Bd. II, 1827.
9. Das Verhältnis von Seele und Leib. Ebenda, 1826.
10. Allgemeine Einleitung in das akademische Studium. Ebenda, 1826.
11. Grundsätze der Civil- und Kriminalgesetzgebung, aus den Handschriften des englischen Rechtsgelehrten Jeremias Bentham u. s. w. Berlin, 1830.
12. Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit. Berlin bei Mittler, 1832.

13. Lehrbuch der Logik als Kunstlehre des Denkens. Ebenda, 1832.

14. Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft. Ebenda, 1833.

15. Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben. Ebenda, 1833.

16. Erziehungs- und Unterrichtslehre, 2 Bde. Ebenda, 1835 bis 1836.

17. Unsere Universitäten und was ihnen not thut. Ebenda, 1836.

18. Erläuterungen über die Natur und Bedeutung meiner psychologischen Grundhypothesen. Berlin bei Oehmigke, 1836.

19. Grundlinien des natürlichen Systems der praktischen Philosophie, 3 Bde. Berlin bei Mittler.

I. Bd., allgemeine Sittenlehre, 1837.
II. „ specielle Sittenlehre, 1840.
III. „ Grundlinien des Naturrechts, der Politik und des philosophischen Kriminalrechtes, 1838.

20. Syllogismorum analyticorum origines et ordinem naturalem etc. Berlin bei Mittler, 1839.

21. System der Metaphysik und Religionsphilosophie. Berlin bei F. Dümmler, 1840.

22. System der Logik als Kunstlehre des Denkens, 2 Bde. Ebenda, 1842.

23. Die neue Psychologie. Berlin bei Mittler, 1845.

24. Die Reform und die Stellung unserer Schulen. Ein philosophisches Gutachten. Ebenda, 1848.

25. Pragmatische Psychologie oder Seelenlehre in Anwendung auf das Leben, 2 Bde. Ebenda, 1850.

26. Lehrbuch der pragmatischen Psychologie. Ebenda, 1853.

27. Archiv für die pragmatische Psychologie, 3 Bde. Ebenda, 1851—53.

B) Abhandlungen und Kritiken.

(Auf absolute Vollständigkeit macht diese Zusammenstellung keinen Anspruch.)

1. Versuch einer neuen Darstellung der biblischen Erlösungslehre. Zeitschrift für Christentum und Gottesgelahrtheit, Bd. 4, Heft 4. Jena, 1821.

2. In Nasses „Zeitschrift für psychische Aerzte."

1821, Heft 3: Ueber das Verhältnis von Seele und Leib.

1822, „ 2: Ueber die Möglichkeit einer Physik der Seele mit Rücksicht auf Seelenkrankheitskunde.

1822, Heft 4: Ueber den Begriff der Seelenkrankheiten und seine Begrenzung gegen die ihm verwandten Begriffe.

1826, Heft 3: Worauf kommt es für die Vervollkommnung der Seelenheilkunde an?

3. In Heckers „litterar. Annalen".

Berlin, 1825: Ueber die Heilkraft der Natur.

Bd. 17: Ueber die Grundformen des Lebens und des Todes.

„ 20: Aphorismen über das Verhältnis zwischen Wachen und Schlaf.

4. In Prof. Dr. H. G. Brzoskas „Central-Bibliothek der Litteratur, Statistik und Geschichte des Schulunterrichts im In- und Auslande."

Jahrgang 1838:

a) Ueber die hohe Bedeutung, welche die neuerlich in der Methode der Psychologie eingetretene Reform für die Pädagogik hat.

b) Forum für Philosophen und praktische Pädagogen zu gegenseitiger Aufstellung einzelner pädagogischer Probleme.

c) Ueber die psychischen Vermögen — Anlagen — Kräfte.

d) Ueber die Grundverhältnisse und die Schranken der pädagogischen Kunst.

(Diese 4 Abhandlungen sind wieder abgedruckt in: Max Moltke, psychologisch-pädagogische Abhandlungen und Aufsätze von Dr. F. E. Beneke, Leipzig, 1877.)

e) Rec. der Schrift: „Die Sokratische Schule der Philosophie für das 19. Jahrhundert von Ph. W. van Heusde. I. Teil übers. von Dr. J. Leutbecher. (Diese Rec. ist zwar nicht unterzeichnet, aber aus Inhalt und Form geht zweifellos die Urheberschaft Benekes hervor.)

Jahrgang 1839:

a) Ueber die verschiedenen Bildungsmomente des Sprachunterrichtes.

b) Ueber die Zwecke des Sprachunterrichtes, mit besonderer Rücksicht auf die Verhältnisse unserer Zeit.

c) Ueber die Methoden des Sprachunterrichtes, mit besonderer Rücksicht auf die verschiedenen Ansichten unserer Zeit.

d) Ueber die Anforderungen unserer Zeit in Hinsicht der Umgestaltung des höheren Unterrichts.

e) Ueber die Berechtigung der philosophischen Propädeutik im Gymnasialunterrichte.

f) Probleme für praktische Pädagogen (Fortsetzung der im Januarhefte 1838 angefangenen Aufstellung).

5. Recensionen Herbartischer Schriften:

a) Lehrbuch der Einleitung in die Philosophie, jenaische allgemeine Litteraturzeitung. Dezember 1821, Nr. 225—26.

b) Lehrbuch der Psychologie, Wiener Jahrhücher der Litteratur, Bd. 18, S. 102—140 (1822).

c) Ueber die Möglichkeit und Notwendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden. Ebenda, Bd. 27, S. 168—80 (1824).

d) Bd. I der Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Ebenda, Bd. 28, S. 45—87 (1824).

e) Von demselben Werke, göttingische gelehrte Anzeigen, 27. und 29. Januar 1825.

f) Vom II. Bande dieses Werkes, Wiener Jahrbücher, Bd. 37, S. 75—140 (1827).

g) Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral, allgem. Litteraturzeitung, Nov. 1838, Nr. 197—198.

6. Recension von Hartensteins Schrift: Die Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik, allgem. Litteraturzeitung, Juli 1837, Nr. 62—64.

7. Recension von Schopenhauers „Welt als Wille und Vorstellung“, jenaische Litteraturzeitung, Dezember 1820, S. 377 bis 405.

8. Verteidigung dieser Recension, Intelligenzblatt der jenaischen Litteraturzeitung, Februar 1821.

9. Recension von Fr. Heinrich Jakobis Werken, Hermes Jahrg. 1822, Stck. II, S. 255—339.

10. Beurteilung des Fichteschen Systems, Wiener Jahrbücher 1824, Bd. 28, S. 45—87.

11. Recension von „Fichtes Leben und Briefwechsel“ von J. H. Fichte, hallesche allgem. Litteraturzeitung, Oktoher 1832, Nr. 191—93.

12. Recension von Fries' „psychischer Aethropologie", hallesche allgem. Litteraturzeitung, Oktober 1838.

II. Schriften und Abhandlungen über die Benekesche Philosophie.

1. J. G. Dressler, Beneke oder die Seelenlehre als Naturwissenschaft. Beiträge zu einer besseren Gestaltung der Psychologie und Pädagogik. Bautzen bei F. A. Reichel, I. Teil 1840, II. Teil 1846.

2. † † †, Beleuchtung der Schrift: „Beiträge zu einer besseren Gestaltung der Psychologie etc., von J. G. Dressler". Neuss, 1845.

3. J. G. Dressler, auch ein Wort über Benekes Seelenlehre und ihre Einführung in Schullehrer-Seminarien, Bautzen bei Reichel, 1842.

4. Ders., praktische Denklehre. Bautzen bei Schlüssel, 1852.

5. Ders., ist Beneke Materialist? Berlin bei Mittler, 1862.

6. Ders., die Grundlehren der Psychologie und Logik. Leipzig, 1867.

7. Ders., kurze Charakteristik der sämtlichen Werke Benekes. Separatabdruck aus der von D. besorgten 3. Aufl. von Benekes „Psychologie als Naturwissenschaft". Berlin, 1861. (Dazu eine grössere Zahl von Recensionen Benekescher Werke in der sächsischen Schulzeitung, den rheinischen Blättern u. s. w., sowie in Hergangs Real-Encyklopädie.)

8. Prof. Dr. G. Raue, die neue Seelenlehre Dr. Benekes nach methodischen Grundsätzen in einfach entwickelnder Weise für Lehrer bearbeitet, 1. Aufl., 1847, bei G. Schlüssel in Bautzen.

9. Ernst Wahrlieb Freimuth (Lehrer Busch), neueste Gegensätze in der Pädagogik. Ein offenes Sendschreiben an Herrn Otto Schulz. Bautzen bei Schlüssel, 1844.

10. Ders., die wichtigsten Grundlehren und Vorzüge der neuen Psychologie Benekes, Bautzen bei Schlüssel, 1845. (Von Beneke sehr abfällig beurteilt.)

11. Lehrer Hörnig: Hat Beneke recht oder unrecht? Bautzen bei Reichel, 1843.

12. G. Eckermann, Lehrer in Hamburg, Cornelia oder freundliche Worte über Kinder und Kindererziehung, für gebildete Eltern geschrieben. Hamburg, 1848.

13. Dr. Friedrich Ueberweg, die Entwicklung des Bewusstseins durch den Lehrer und Erzieher. Berlin bei Mittler, 1853.

14. Otto Börner, die Lehre vom Bewusstsein in ihren pädagogischen und didaktischen Anwendungen, nebst einigen vorausgeschickten philosophischen Aufsätzen. Freiburg bei J. G. Wolf, 1853.

15. Ders., die Willensfreiheit, Zurechnung und Strafe in ihren Grundlehren. In Kommission bei Craz und Gerlach in Freiburg, 1857.

16. Friedrich Dittes, das menschliche Bewusstsein, wie es psychologisch zu erklären und pädagogisch auszubilden sei. Leipzig bei Klinkhardt, 1853.

17. Ders., das Aesthetische nach seinem eigentümlichen Grundwesen und seiner pädagogischen Bedeutung. Leipzig bei Klinkhardt, 1854.

18. Ders., über Religion und religiöse Menschenbildung. Plauen bei Neupert, 1855.

19. Ders., die Naturlehre des Moralischen und Kunstlehre der moralischen Erziehung. Leipzig bei Gustav Mayer, 1856.

20. Ders., über die sittliche Freiheit, mit besonderer Berücksichtigung der Systeme von Spinoza. Leibnitz, Kant. Nebst einer Abhandlung über den Eudämonismus. Leipzig bei Klinkhardt, 1860.

21. Ders., Schule der Pädagogik. Ebend., 1877.

22. Heinrich Neugeboren, Versuch eines Leitfadens für die Vorlesungen der Logik in der III. Klasse des Obergymnasiums, Programm des Kronstädter Gymnasiums von 1857.

23. Heinrich Neugeboren und Ludwig Korodi, Vierteljahrsschrift für die Seelenlehre. Kronstadt 1859—61.

24. Adalbert Weber, Kritik der Psychologie von Beneke. Leipziger Dissertation, 1872.

25. Otto Emil Hummel, die Unterrichtslehre Benekes im Vergleich zur pädagogischen Ditaktik Herbarts. Leipzig. Diss., 1885.

26. Niemeyer, Beneke und die kirchliche Anthropologie, 1876.

27. G. Hauffe, Benekes Psychologie als Naturwissenschaft, 1890.

28. Kühn, die Sittenlehre Benekes, 1892.

29. Francis Burke Brandt, F. E. Beneke, the man and his philosophy. New-York, 1895.

30. Prof. Fr. Schmeding, zum 100. Geburtstag Friedrich Eduard Benekes. Leipzig bei Dürr, 1898.

31. Joh. Friedrich, Friedrich Eduard Beneke. Ein Gedenkblatt zu seinem 100. Geburtstage. Wiesbaden bei Behrend, 1898.

32. Otto Gramzow, Beneke als Vorläufer der pädagogischen Pathologie. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. med. O. Rosenbach. Heft IV der Beiträge zur päd. Pathologie von Arno Fuchs. Gütersloh bei Bertelsmann, 1898.

33. Herbarts Recensionen über Benekesche Werke:

a) Erfahrungsseelenlehre, Herbarts kleinere philosophische Schriften, Bd. III., S. 532—536;

b) Grundlegung zur Physik der Sitten. Ebenda, S. 583—606;

c) Schutzschrift für meine Grundlegung zur Physik der Sitten. Ebenda, S. 606—615.

34. Prof. Dr. L. Noack, Beneke und seine psychologischen Forschungen, Zeitschrift „Psyche", Jahrg. 1859, S. 129—150.

35. Ders., Ehrenräuber und Ehrenretter Benekes. Ebenda, Jahrg. 1863, Bd. 5, S. 125—157.

36. Ders., über Benekes philos. Stellung in seinem Buche „Schelling und die Philosophie der Romantik", S. 392—403.

37. Ausser Drobisch (s. Text) haben noch bekanntere Recensionen gegen Beneke geschrieben:

a) Pfarrer Gieseler (Hüllhorst bei Lübbeke) in den rheinischen Blättern, November bis Dezember 1861;

b) Prof. Dr. Nahlowsky, die Wissenschaftlichkeit der Benekeschen Psychologie, Zeitschrift für exakte Philosophie, Bd. III, Heft 1, S. 30—58.

38. Abhandlungen von Prof. Fr. Schmeding-Duisburg:

a) Welches Studium liegt dem Lehrer am nächsten? Böckels oldenburgisches Schulblatt v. 1846.

b) Zur Frage der Erkenntnis des Menschen vom Leben seiner Seele. Progr. der höh. Bürgerschule zu Oldenburg, 1862;

c) Das Gemüt. Progr. des Gymnas. in Duisburg, 1868;

d) Realschule und Gymnasium, päd. Archiv 1872, 73 u. 74.

e) Zur Frage der formalen Bildung, Duisburg bei Ewick, 1882.

39. Aufsätze im Pädagogium von Dr. Fr. Dittes:
a) Fr. Ed. Beneke von H. Vogel, Bd. VIII, S. 273;
b) ein Blatt zur Geschichte der Benekeschen Pädagogik von F. A. Steglich, Bd. X, S. 384;
c) die Grundlinien der Psychologie und Pädagogik Benekes von O. Rothmann, Bd. X, S. 555 und 626;
d) Anregung zum Studium der Werke Benekes von H. Neugeboren, Bd. XI, S. 31 und XII, S, 32;
e) kurze Charakteristik der sämtl. Werke Benekes von J. G. Dressler, Bd. XII, S. 409;
f) Benekes Theorie der religiösen Ueberzeugungen von H. Neugeboren, Bd. XIII, S. 779;
g) Adolf Diesterweg über E. Beneke und dessen Lehre vom Angeborenen v. H. Neugeboren, Bd. XIV, S. 237.

40. Otto Gramzow, Fr. Ed. Benekes Leben und pädagogische Bedeutung. Deutsche Schule von Robert Rissmann, Jahrg. 1898, Februarheft.

Nachschrift. Auf Vollständigkeit kann auch dieses Verzeichnis keinen Anspruch erheben. Es hat nur den Zweck, künftigen Bearbeitern der Benekeschen Philosophie und ihrer Geschichte genügende Hinweise zu geben. Die wichtigsten Arbeiten sind übrigens darin genannt worden. — Bemerkt soll noch werden, dass von Beneke zwei Lithographien existiert haben. Heute sind wohl nur noch einige Exemplare der zweiten, die besonders getroffen sein soll, in der Mittlerschen Hofbuchhandlung vorhanden. Die Bilder kamen zustande auf Wunsch und Bitten der Schüler Benekes, namentlich der Siebenbürger Sachsen. Die zweite Lithographie ist von Ed. Uber 1852 gezeichnet worden. Sie trägt das Faksimile des von Beneke dafür niedergeschriebenen Satzes aus der neuen Psychologie: „Die Psychologie kann sich schon jetzt den übrigen Naturwissenschaften ebenbürtig an die Seite stellen, und die Zeit wird kommen, wo sie allen vorangehen und vorleuchten wird,“ sowie dasjenige seines Namenszuges.

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band XIV.

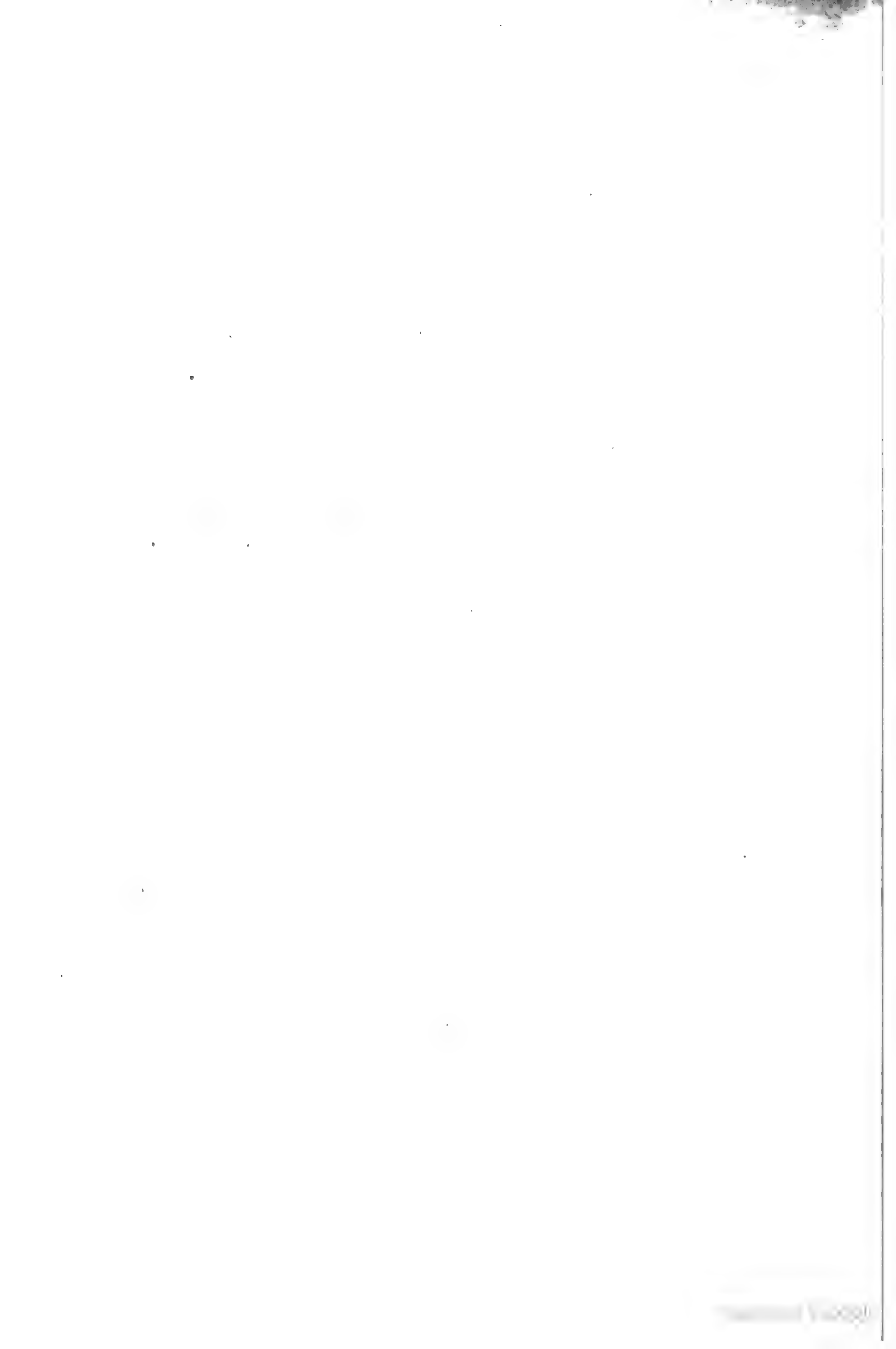
Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Die Staatslehre auf kantischer Grundlage.

Von
Dr. Moritz Lefkovits.



Bern.
Verlag von Steiger & Cie.
1899.



Erstes Kapitel.

Der Staat als Postulat der reinen praktischen (gesetzgebenden) Vernunft.

§ 1. Naturzustand und bürgerlicher Zustand.

Das Zusammenleben von Menschen, welches entweder gar nicht oder nur durch solche Normen geregelt ist, denen keine zwingende Kraft innewohnt, heisst der Naturzustand.

Diese etwas dogmatisch sich ausnehmende Behauptung erheischt noch eine nähere Erläuterung, und dies um so mehr, als sie der landläufigen Meinung zu widersprechen scheint. Gewöhnlich wird nämlich nur ein solches Zusammenleben als ein naturzuständliches bezeichnet, in dem es noch gar keine äussere Regelung giebt, in dem also ein jeder, in seinem Verhalten dem andern gegenüber, sich lediglich durch seinen eigenen Willen oder auch nur durch seinen Instinkt leiten lässt. Man pflegt ein solches Zusammenleben auch den Instinktszustand zu nennen. Ein Zusammenleben aber, welches überhaupt schon eine gewisse äussere, z. B. konventionale Regelung besitzt, pflegt man nicht mehr als einen natürlichen, sondern als einen gesellschaftlichen Zustand zu bezeichnen. Das hat auch im gewissen Sinne seine Berechtigung. Denn in einem solchen Zusammenleben ist das Verhältnis des einen zum andern nicht mehr ein instinktives, sondern ein sociales; der eine steht dem andern gegenüber nicht mehr als ein tierisches Geschöpf, welches in seinem Verhalten lediglich durch den Instinkt geleitet wird, auf den andern gar keine Rücksicht nehmend, sondern als ein vernünftiges menschliches Wesen, welches gewillt ist, sein Handeln

1

einzuschränken, soweit die Rücksicht auf die Andern es erfordert. Allein in *formal rechtlicher Hinsicht* fällt auch das konventional geregelte Zusammenleben unter denselben Begriff, wie das lediglich durch den Instinkt geleitete. „Denn konventionale Regeln gelten nach ihrem eigenen Sinne lediglich zufolge der Einwilligung des Unterstellten; sobald diese aber nicht mehr vorliegt und der seither Beherrschte ausscheiden will, kann er es beliebig thun.“ [1]) Mithin würde auch in einem konventional geregelten Zusammenleben die persönliche Sicherheit eines jeden ebenso wenig oder doch mindestens nicht viel mehr gewährleistet sein als in dem Instinktszustand. Denn es giebt keine formale Sicherheit dagegen, dass der Eine oder Andere nicht plötzlich das Joch der äusseren Regelung von sich wirft und lediglich seinem Instinkt sich überlassend, das Leben und Eigentum eines jeden bedroht. Die einzige Sicherheit wäre in diesem Falle die physische Ueberlegenheit, das Verhältnis des einen zum Andern also wiederum nur ein naturzuständliches.

Sonach ist es wohl berechtigt, auch ein konventional geregeltes Zusammenleben einen Naturzustand zu nennen. Denn wenn es auch kein thatsächlicher Naturzustand ist, so doch immerhin ein latenter, da es keine formale Sicherheit dagegen giebt, dass er sich thatsächlich nicht geltend macht.

Die formale Sicherheit gegen ein naturzuständliches Verhalten ist nur dann gegeben, wenn die äussere Regelung des Zusammenlebens eine rechtliche ist, d. h. wenn die Regel eine solche ist, dass sie, indem sie an den ihr Unterworfenen herantritt, sich nicht auf seine (jeweilige) Zustimmung stützen muss, sondern unabhängig von derselben mit der Prätention auftritt, ihm zu gebieten, als Zwangsgebot über ihn zu gelten. Eine solche Regel heisst eine *rechtliche Regel,* heisst *das Gesetz.* „Des Gesetz verfährt dem Einzelnen gegenüber ganz souverän, es bestimmt selbst, wer ihm unterworfen sei, unter welchen Voraussetzungen jemand in ihren Verband eintritt und wann er ausscheiden darf. Wer sich dem Rechtsgesetze entziehen will und vielleicht äusserlich thatsächlich sich ihm entzieht, der bricht das Recht, aber ist mit nichten davon frei: er steht nach wie vor unter ihm, dessen Geltungsausspruch erst in Gemässheit

---

[1]) Stammler, Wirtschaft und Recht, Seite 129 u. f.

seiner eigenen Bestimmung erlischt [1])." Ein Zustand nun, in dem die äussere Regelung des Zusammenlebens eine rechtliche ist, d. h. eine Regelung durch Rechtsgesetze, heisst der *bürgerliche Zustand.*

Es giebt also in formal-rechtlicher Hinsicht kein Mittelding zwischen Naturzustand und bürgerlichem Zustand. Alles Zusammenleben, welches nicht durch Rechtsgesetze geregelt ist, heisst ein Naturzustand, weil es da gegen gewaltthätiges Handeln keine formale Sicherheit giebt.

Aus demselben Grunde ist der Naturzustand auch ein rechtloser Zustand, d. h. es kann da ein jeder gewaltthätig handeln, ohne dass man sagen dürfte, dass er dem andern damit Unrecht zufüge. Denn es giebt ja noch gar kein (äusseres) Recht, es ist noch keine distributive Gerechtigkeit da, die einem jeden das Seine zuerteilen könnte, folglich, meint Kant, „können sie auch einander nicht Unrecht thun, denn was dem einen gilt, das gilt auch wechselseitig dem andern."

„Allein", meint Kant weiter, „wenn sie auch einander nicht Unrecht thun, so thun sie doch überhaupt im höchsten Grade daran Unrecht, in einem solchen Zustande sein und bleiben zu wollen, der kein rechtlicher ist, d. i. in dem niemand des Seinen wider Gewaltthätigkeit sicher ist." Es ist Unrecht, so dürfen wir im Sinne Kants hinzufügen, weil die Vernunft es kategorisch gebietet, dass Gerechtigkeit herrsche auf Erden, der Naturzustand aber ist ein Zustand der Ungerechtigkeit, folglich muss derselbe aufgegeben und ein bürgerlicher gegründet werden.

Hier drängt sich uns sofort die Frage auf: Warum ist der Naturzustand ein ungerechter? Oder: Warum ist ein naturzuständliches Verhalten ein ungerechtes? Die Beantwortung dieser Frage setzt notwendig die einer andern voraus, der Frage nämlich nach dem „Was" der Gerechtigkeit, nach der, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, Substanz derselben: Was ist dasjenige Etwas, wodurch etwas gerecht oder ungerecht wird? Oder um es schulgerecht auszudrücken: *Was ist das Princip der Gerechtigkeit?*

---

[1]) Stammler, Wirtschaft und Recht, Seite 129 u. f.

§ 2. Das Princip der Gerechtigkeit ist nichts anderes denn nur die aus dem geoffenbarten Willen der Vernunft postulierte Freiheit.

Denn es kann weder der geoffenbarte Wille Gottes, noch der des Staates sein. Ersterer kann es nicht sein, denn in diesem Falle würde ja Gott selbst die Verwirklichung der Gerechtigkeit auf Erden gebieten, wir aber suchen hier nach dem Princip *der* Gerechtigkeit, deren Verwirklichung die *Vernunft* gebietet. — Viel weniger noch kann das fragliche Princip der geoffenbarte Wille des Staates sein (geoffenbart in den statuierten Gesetzen desselben). Denn die Vernunft fordert die Verwirklichung der Gerechtigkeit a priori, noch bevor irgend eine rechtliche Verfassung überhaupt existiert, ja sie verbietet eben deshalb das Verbleiben im Naturzustande, weil er ein ungerechter ist, und fordert die Begründung des bürgerlichen, um die Gerechtigkeit zu verwirklichen. Die Gerechtigkeit ist also nicht eine Folge der staatlichen Gesetze, sie ist vielmehr die Constituante für dieselben, wie für eine jede bürgerliche Verfassung überhaupt. Erst aus dem Begriff der Gerechtigkeit entspringt die Notwendigkeit des Staates. Das gesuchte Princip kann deshalb nichts anderes sein denn nur der geoffenbarte Wille der Vernunft, geoffenbart, das wollen wir gleich hinzufügen, durch das Sittengesetz, als welches allen vernünftigen Wesen gegenwärtig ist. Aus diesem Sittengesetz postuliert die Freiheit eines jeden, und diese Freiheit ist das alleinige Princip der Gerechtigkeit; was wir nun im folgenden darthun wollen.

§ 3. Innere Freiheit oder die Freiheit des noumenon.

„Ein seines Namens würdiges Sittengesetz muss unbedingte Geltung für alle vernünftigen Wesen haben und muss den Grund seiner Befolgung in sich selbst tragen, sonst wäre das Handeln nicht sittlich. Dieses Sittengesetz existiert und wir sehen es in den mannigfaltigsten moralischen Beurteilungen wirksam. Aus der Erfahrung kann es nicht abgeleitet werden, weil ihm sonst die unbedingte Geltung fehlte und es zur Befestigung seiner Autorität und als Motiv seiner Befolgung falscher, unreiner Triebfedern bedürfte. Das Sittengesetz, das mit dem Anspruch unbedingter Geltung auftritt und um seiner selbst willen ver-

wirklicht werden will, ist nur dadurch möglich, dass es aus der Vernunft stammt, dass der Wille als reine praktische Vernunft sich selbst das Gesetz giebt, m. a. W. dadurch, dass der Wille autonom ist. *Diese Autonomie des Willens ist identisch mit der Freiheit.*" [1])

Die Freiheit ist also nicht schrankenlose Willkür, nicht „das Vermögen der Wahl, für oder wider das (Sitten-)Gesetz zu handeln", sondern allein das Vermögen der Vernunft, sich das Sittengesetz zu geben und diesem Sittengesetze gemäss sein Wollen zu bestimmen. Das Sittengesetz ist aber nichts anderes als das Denkgesetz, die Konsequenz: Allgemeinheit und Nichtwiderspruch. Es lautet: *Handle nach einer Maxime, von der du wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.*

D. w. s.: der Bestimmungsgrund deines Willens zum Handeln darf nur ein solcher sein, der sich zugleich dazu eignet, der Bestimmungsgrund des Willens aller vernünftigen Wesen, d. i. ein Gesetz zu werden. Eignet er sich nicht dazu, hat er nur subjektive Geltung, d. h. hast du deinem Willen einen solchen Bestimmungsgrund gegeben, von dem du nur wollen kannst, dass er für dich allein nur gelte, nicht aber zugleich für alle vernünftige Wesen, von dem du also nicht wollen kannst, dass er Gesetz werde, ein solcher widerspricht sich selbst, ist daher nach dem a priorischen, allgemeingültigen Imperativ der Vernunft nicht zulässig. Indem du dir einen Bestimmungsgrund deines Willens giebst, musst du ihn daraufhin prüfen, ob er nicht allein für dich nur passt, sondern ob er sich auch für alle vernünftigen Wesen eignet, du musst gleichsam über dich hinausgehen und dich mit der ganzen Menschheit identificieren . . . was du aber nur dann thun kannst, wenn du dich nicht als ein mit bestimmten empirischen Eigenschaften ausgestattetes, von allen andern gesondertes, für sich und in sich abgeschlossenes Wesen betrachtest, sondern als ein in das All der Menschen, in die Menschheit aufgehendes und ihr allein inhärierendes . . . wenn du dich als Teil der Menschheit, als Repräsentant der Gattungsvernunft, als Vernunftwesen, kurz, wenn du dich *nicht als phænomenon, sondern als noumenon betrachtest.*

---

[1]) G. Sodor, Vergleichende Untersuchung der Staatsidee Kants und Hegels, Seite 8.

Findest du nun den deinem Willen gegebenen Bestimmungsgrund *diesem Wesen* entsprechend — dann und nur dann hat er vor der Vernunft Gültigkeit, weil er sich so zum Gesetz eignet. Das Sittengesetz gebietet also, nicht das Ich zu wollen, sondern die Menschheit, oder das Ich nur insofern, als es die Menschheit repräsentiert, insofern es also ein Vernunftich ist. Es gebietet einem jeden Menschen, sich nicht als sinnliches, sondern nur als vernünftiges Wesen zu wollen, nicht als phænomenon, sondern nur als noumenon. Dieses letztere, das noumenon, darf nie dem ersteren, dem phænomenon, unterliegen, die Vernunft nie der Sinnlichkeit weichen. Sie allein nur, die Vernunft, soll in allen menschlichen Willensbestimmungen das entscheidende Motiv abgeben. Ist dies aber nicht der Fall, hat sich die Vernunft von der Sinnlichkeit, das noumenon vom phænomenon überwältigen lassen, so bedeutet dies nichts geringeres, als eine Degradierung der Menschheit in unserer eigenen Person, eine Unterordnung der ewigen und erhabenen Gattungsvernunft unter bestimmte individuelle, und darum wechselnde, empirischen Eigenschaften. Das noumenon hat seiner Souverainität entsagt und leistet Sklavendienste den wechselvollen Launen des phænomenon. Es hat sich, und mit ihm die Menschheit, als Selbstzweck entäussert und dient als blosses Mittel der Sinnlichkeit. Das aber darf und soll nicht sein. Das noumenon, d. i. die Gattungsvernunft, sie darf niemals Sklave werden, sie muss stets Selbstherr sein, sie ist der Souverain, der in allen menschlichen Willensbestimmungen das Scepter führen soll, und zwar mit absoluter Macht, und die Geltendmachung dieser ihrer Macht muss das ständige Bestreben aller ihrer Pioniere, der noumena, sein. Das noumenon darf daher niemals zu einem blossen Mittel werden, es muss vielmehr stets Selbstherr bleiben, immer Selbstzweck sein. So will es das Sittengesetz, der geoffenbarte Wille der Vernunft. Welches auch also lautet: *Du musst das vernünftige Wesen, sowohl dich als alle andere vernünftigen Wesen ausser dir, immer als Selbstzweck erkennen, niemals als blosses Mittel gebrauchen.*

Was dies bedeuten solle, wird nach unseren obigen Ausführungen einem jeden ohne weiteres einleuchten. Die vernünftigen Wesen sich als Zweck setzen, heisst nichts anderes, als meinem Wollen einen derartigen Bestimmungsgrund zu geben,

der sich zugleich dazu eignet, der Bestimmungsgrund des Wollens aller vernünftigen Wesen zu werden. Habe ich einen solchen Bestimmungsgrund, dann ist mein Wollen nicht mehr allein auf mich gerichtet, sondern zugleich auf alle vernünftigen Wesen, oder mein Wollen bezieht sich auf mich nur insofern, als ich Vernunftwesen, Repräsentant der Gattungsvernunft bin. Ich setze mich so gleichsam in die Gattungsvernunft (gleich der Summe der vernünftigen Wesen) als objektiven Zweck dar, diese hinwiederum in mir als subjektiven Zweck.

Einen solchen Bestimmungsgrund zu haben, d. h. sich die Menschheit zum Zwecke setzen, ist ein kategorischer Imperativ der Vernunft, geoffenbart in Form des Sittengesetzes. Das Vermögen nun der Vernunft, dieses Gesetz sich zu geben und durch dieses sich zu bestimmen, heisst Freiheit. Weit entfernt also, die Freiheit als eine schrankenlose Willkür zu definieren, besteht dieselbe vielmehr in dem Vermögen des Menschen als Vernunftwesen, sich als Sinnenwesen zu negieren, um sich nur als noumenon, als Repräsentant der Gattungsvernunft, zu wollen. Der Begriff der Freiheit ist also einerseits negativ, verneinend, sich einschränkend, andererseits positiv, sich ausbreitend, ausdehnend; negativ in Ansehung des Menschen als phænomenon, positiv in Ansehung desselben als noumenon.

Aus dem so gefassten Begriff der Freiheit ergiebt sich nun von selbst, dass der Mensch nur insofern frei ist, als er ein vernünftiges, intelligibles Wesen ist, nicht aber als sinnliches, empirisches Wesen. Nur das noumenon, der Repräsentant der Gattungsvernunft, nur die Menschheit im Menschen ist frei, nicht aber das phænomenon, das sinnlich abgegrenzte Wesen, der Mensch im Menschen. Nur der Mensch als noumenon, als Ding an sich ist frei, mit nichten aber der Mensch als phœnomenon, als Erscheinung in der Erfahrungswelt. Als solcher ist er vielmehr dem in der Erfahrungswelt durchgängig geltenden Kausalitätsgesetze unterworfen. „Der Mensch ist frei“ heisst also, soweit wir bisher wissen, nichts anderes als: *das noumenon, das Vernunftwesen ist frei.*

Um nun diese Freiheit mit einem Namen zu belegen, was wir, wie es sich alsbald zeigen wird, aus Technisch-zweckmässigkeitsgründen für geboten erachten, wollen wir dieselbe unter dem Namen *„die innere Freiheit“* oder *„die Freiheit des nou-*

menon" festhalten. Man könnte sie auch die transcedentale Freiheit nennen, allein wir wollen die erstere Bezeichnung beibehalten, um so mehr, als dieselbe uns am geeignetsten erscheint, den Begriff dieser Freiheit wiederzugeben. Denn, wie wir sahen, bezieht sich diese Freiheit nicht auf das phænomenon, ihre Bethätigung ist also nicht eine äussere (Handlung), sie bezieht sich vielmehr auf das noumenon und bethätigt sich nur im Wollen, also in einem innereu Vorgang.

Bisher wäre also alles in vollkommener Ordnung. Allein erschöpft haben wir den Begriff der Freiheit trotz unserer etwas weitläufigen Erörterung noch lange nicht. Vielmehr taucht uns jetzt eine ganz neue Art von Freiheit auf. Kant nennt diese gewöhnlich die *„äussere Freiheit“*.

Aus dieser Bezeichnung erhellt nun sofort, dass wir es hier nicht mehr mit der Freiheit des Wollens, nicht mit der des noumenon, sondern mit der Freiheit des Handelns, mit der des phænomenon zu thun haben.

Allein, so müssen wir sogleich fragen, woher leitet sich dieser Begriff der äusseren Freiheit ab? Was ist der Ursprung derselben? Zweitens: Worin besteht diese Freiheit des Handelns und in welchem Sinne kann dieselbe gemeint sein?

§ 4. *Die äussere Freiheit oder die Freiheit des phænomenon.*

Was zunächst die erstere Frage, die nach dem Ursprung des Begriffs der äusseren Freiheit, anbetrifft, so ist es klar, dass derselbe kein anderer sein könne, als nur die Vernunft. „Denn Kant nimmt nichts als Ethos an, wovon er nicht gezeigt zu haben wenigstens überzeugt ist, dass die Vernunft selbst es unvermeidlich enthalte, und tilgt daher auch rücksichtslos alles, wovon er sich der Unmöglichkeit dieses Beweises bestimmt bewusst ist.“ Der Begriff der äusseren Freiheit aber, das dürfen wir vorwegnehmen, soll das Princip abgeben, aus dem heraus das öffentliche Ethos (d. i. die bürgerliche Gesetzgebung) entwickelt werden solle, folglich kann dies Princip selbst keinen andern Ursprung haben als die Vernunft.

Ebenso klar ist es und damit kommen wir nun auf die Beantwortung der Frage nach dem „Was“ der äusseren Freiheit, dass dieselbe nicht im Sinne eines Aufhebens der Geltung des

Kausalitätsgesetzes, also nicht im Sinne des Vermögens des phænomenon, unter gleichen Umständen so oder auch anders zu handeln, gemeint sein könne; denn das phænomenon ist eine Erscheinung in der Erfahrungswelt, und als solches unterliegt es dem in der Erfahrungswelt durchgängig geltenden Kausalitätsgesetze. Nur das noumenon, das intelligible Wesen, hat die Fähigkeit, eine Art von eigener Kausalreihe anzufangen, nicht aber das phænomenon, die Erscheinung in der Erfahrungswelt. Die Freiheit des phænomenon kann also nur in dem Sinne einer *Befugnis* gemeint sein. „Das phænomenon sei frei" würde demnach heissen, es habe die Befugnis (= das Recht), dies oder jenes zu thun. Diese Befugnis aber, als Inhalt der äusseren Freiheit, kann, wie wir oben sahen, aus keiner andern Quelle hergeleitet werden, denn nur aus der Vernunft. Und gerade die Möglichkeit einer solchen Herleitung dürfte vorerst noch sehr problematisch erscheinen. Denn aus der Vernunft, wie sie sich uns in Form des Sittengesetzes allein offenbart, folgt nur, soweit wir bisher gesehen haben, die Möglichkeit, dass die Vernunft sich selbst Gesetze geben könne, d. h. also, dass das noumenon frei sei, mit nichten aber die Freiheit des phænomenon.

Nun gewiss, es ist zuzugeben, dass unmittelbar aus der Vernunft nur die Freiheit des noumenon folgt: allein *mit der Freiheit dieses ist zugleich auch die Freiheit des phænomenon gegeben.*

Auch diese Behauptung dürfte vorerst noch manche Bedenken erregen, denn in der That ist es nicht abzusehen, wie aus dem *Vermögen* der Vernunft, sich selbst Gesetze zu geben, die Freiheit des phænomenon, die *Befugnis,* etwas zu thun oder zu lassen, folgen sollte. Allein wir werden sehen, dass dem doch so ist.

Die Freiheit des noumenon, sagten wir, besteht in dem Vermögen desselben, sich das Sittengesetz zu geben und diesem gemäss zu wollen. Dem Sittengesetze gemäss zu wollen ist aber zugleich ein *Gebot.* Es ist nicht der Willkür des einzelnen überlassen, ob er sein Wollen nur auf sich allein heschränken, oder ob er es auf die ganze Menschheit ausdehnen soll, sondern allein das letztere nur ist erlaubt und dieses ist zugleich auch ein Gebot. *Die Vernunft gebietet, dass man die Menschheit wolle.*

Allein mit dem Wollen an sich ist noch nicht viel ausgerichtet, erst die Wirkung oder doch wenigstens eine mögliche Wirkung giebt demselben Realität. Ich mag immerhin mein Wollen im Sinne der Menschheit einrichten, allein wenn ich nicht die Absicht habe oder wenn mir nicht a priori die Möglichkeit gegeben ist, dieses Wollen auch praktisch zu bethätigen, so hat es für die Menschheit wenig Bedeutung. Wie die Kategorien der reinen theoretischen Vernunft nur insofern Gültigkeit haben, als sie sich auf Gegenstände einer möglichen Erfahrung beziehen, so auch das apriorische Wollen der reinen praktischen Vernunft nur dann Bedeutung und Inhalt gewinnt, wenn es auf eine mögliche Wirkung Bezug hat. Eine Wirkung gehört aber nicht mehr der intelligiblen, sondern der Erfahrungswelt an, daher kann sie auch nicht dem noumenon, sondern nur dem phaenomenon zugeschrieben werden. Das noumenon ist der geistige Träger der Wirkung, das phaenomenon aber der empirisch Wirkende selbst. Dieser Parallele entspricht auch die zwischen Wollen und Handeln, Motiv und Wirkung. Das Wollen ist das Ding-an-sich der Handlung, diese hinwiederum die Erscheinung jenes. Sowie aber eine jede Erscheinung zwar ein Ding-an-sich notwendig voraussetzt, dieses aber für uns nur insofern von Bedeutung ist, als es sichtbarlich sich äussert, d. i. in Erscheinung tritt, so setzt auch eine jede Wirkung (als Erscheinung) ein Wollen (als Ding-an-sich) voraus, allein dieses Wollen hat nur insofern Bedeutung, als ihm das Bestreben innewohnt, sich zu versinnlichen, zu verkörpern, kurz, Wirkung zu werden. Soll also das Gebot der Vernunft an den Menschen als noumenon, die Menschheit sich zum Zwecke zu setzen, nicht ein leerer Begriff bleiben, so muss sie auch dem Menschen als phaenomenon die Befugnis geben, dieses Wollen zu objektivieren, zu vergegenständlichen, in Erscheinung treten zu lassen, kurz, nach diesem Wollen zu handeln. *Diese Befugnis nun ist der Inhalt der äusseren Freiheit oder der Freiheit des phaenomenon.*

Dieselbe bedeutet also erstens nicht ein Vermögen des phaenomenon, (selbst-) ursachlich zu handeln, sondern nur eine Befugnis desselben, etwas zu thun. Zweitens erstreckt sich diese Befugnis nicht auf das Wollen des phaenomenon, sondern nur auf das Wollen des noumenon. Sowie einerseits die *Freiheit des noumenon* nicht darin besteht, für oder wider das

Sittengesetz, sondern *nur gemäss demselben zu wollen,* so auch andererseits die *Freiheit des phaenomenon* nicht bedeuten könne, die Befugnis desselben, für oder gegen das Wollen des noumenon, sondern nur *gemäss demselben zu handeln.*

Aeussere Freiheit oder die Freiheit des phaenomenon bedeutet demnach nichts anderes, als die Befugnis (das Recht) des phaenomenon, alles dasjenige zu thun, was das noumenon wollen darf, d. i. was der Vernunftgesetzgebung nicht zuwider ist.

§ 5. Die Moral oder die innere Gesetzgebung.

Die Grundlage der Moral ist die innere Freiheit oder die Freiheit des noumenon. Dieselbe besteht, wie wir gesehen, in dem Vermögen des Menschen als noumenon, in seinem Wollen sich als phaenomenon zu negieren, um es nur durch das noumenon bestimmen zu lassen. Dies ist aber, wir wiederholen es, zugleich ein Gebot der Vernunft. Die Vernunft gebietet einem jeden Menschen, noumenon, d. i. frei zu sein, was hinwiederum nichts anderes sagen will, als vernunftmässig zu wollen. Das vernunftgemässe Wollen aber ist identisch mit dem Wollen nach dem Sittengesetze. Folglich könnte man jenes Gebot der Vernunft etwa folgendermassen formulieren: Du Mensch, als vernünftig-sinnliches Wesen, darfst dich in deinem Wollen nicht durch sinnliche Motive bestimmen lassen, nicht irgend einer von der Wirkung deines Wollens zu erwartenden Lustempfindung wegen darfst du wollen, sondern du sollst und musst wollen, weil die Vernunft, weil das Sittengesetz es gebietet, kurz, *weil es Pflicht ist. Diese Forderung der Vernunft nun heisst das moralische Gesetz.*

Das Eigentümliche desselben ist, wie leicht zu ersehen, dass es sich nicht auf das Handeln, sondern nur auf das Wollen bezieht. Nur das Wollen, oder vielmehr die Gesinnung, aus der heraus etwas gewollt wird, will das moralische Gesetz beeinflussen, nicht aber die Wirkung dieses Wollens, die Handlung. Daraus ergiebt sich nun aber von selbst, dass die Befolgung dieses moralischen Gesetzes nicht durch einen äusseren Zwang bewirkt werden, d. h. also, dass die auf demselben (dem moralischen Gesetze) sich (weiter) aufbauende moralische Gesetz-

gebung nicht eine äussere, sondern nur eine innere sein könne. Denn ich kann wohl jemandem eine Handlung aufzwingen, die einer von mir gehegten Gesinnung äusserlich entspricht, nicht aber kann ich ihm meine Gesinnung selbst aufzwingen. Der Zwang, sein Wollen nur durch das Sittengesetz zu bestimmen, kann nur von innen heraus kommen, d. h. nur der einzelne Mensch selbst (als noumenon) kann sich diesen Zwang auferlegen. Und das eben gebietet die Vernunft: Der Mensch als noumenon solle sich als phaenomenon bezwingen, um nur als noumenon, d. i. nur vernunftgemäss, nur dem Sittengesetze gemäss zu wollen. Dieses Gebot erheischt aber, wie wir gesehen, als Postulat die Möglichkeit der Selbsgesetzgebung der Vernunft, d. h. also die innere Freiheit, als welche ihrerseits hinwiederum die Grundlage ist der moralischen Gebote. Sonach können wir nun sagen: *Das Sittengesetz*, als die allgemeine Formel der moralischen Gesetzgebung, ist der *Erkenntnisgrund der inneren Freiheit, diese hinwiederum der Realgrund der moralischen Gesetzgebung,* oder wie wir auch sagen können, *der Moral schlechtweg.*

§ 6. Das Recht oder die äussere Gesetzgebung.

Die Grundlage des Rechts ist der Begriff der äusseren Freiheit oder der Freiheit des phænomenon.

Dieselbe besteht, wie gesehen, in der Befugnis des Menschen als phænomenon, alles dasjenige thun zu dürfen, was er als noumenon wollen kann, d. h. also alles, was der Vernunftgesetzgebung (in ihm) nicht widerspricht. Diese Befugnis ist das von der Vernunft einem jeden Menschen (als phænomenon) kraft seiner Menschheit (d. i. kraft dessen, dass er zugleich auch noumenon ist) zugesprochene Recht desselben. Aus diesem *Rechte eines jeden* ergiebt sich nun von selbst *das Verbot an jedermann,* ihn in diesem seinem Rechte zu stören; *wer dies thut, begeht ein Unrecht.*

Allein wer sollte in jedem einzelnen Fall darüber entscheiden? wer den Ausspruch thun, dass der Eine in seinem Handeln sich nur innerhalb der Grenzen des von der Vernunft ihm verliehenen Rechts bewegt habe, und der Andere ihn somit, indem er ihn an der Ausübung desselben hinderte, Unrecht

that, oder ob der Erste das Vernunftrecht thatsächlich schon überschritten hatte, und der Andere nur im Sinne der Vernunftgesetzgebung gehandelt habe, indem er ihn in die Schranken des Vernunftrechts zurückstiess? . . . Die Vernunft gebietet frei und verbietet unfrei zu handeln; allein, so fragen wir die Vernunft, wer solle nach ihr die Entscheidung darüber abgeben, ob das Handeln von jemandem frei oder unfrei, recht oder unrechtmässig sei? Offenbar könne es nicht im Sinne der Vernunftgesetzgebung sein, dass man die Entscheidung darüber den eventuellen streitenden Parteien selbst überlassen solle, dabei von der Erwägung ausgehend, dass sie doch schliesslich Vernunftwesen sind und als solche schon von selbst einsehen werden, ob ihr Handeln vernunftmässig war oder nicht; denn die Vernunft betrachtet den Menschen nicht bloss als ein vernünftiges, sondern zugleich auch als ein sinnliches Wesen, als ein Wesen, das in seinem Verhalten dem andern gegenüber sich nicht ausschliesslich durch die Stimme der in ihm (als noumenon) innewohnenden Vernunftgesetzgebung leiten lassen, sondern zuweilen, ja in der Regel der mächtigeren Stimme seiner sinnlich-egoistischen Natur (als phænomenon) folgen und daher stets geneigt sein wird, seine eigene Freiheit auf Kosten der Freiheit Anderer auszudehnen und auszunützen. Ohne die Erfahrung herbeizuziehen, rein a priori aus dem Wesen des Menschen als vernünftig-sinnliches, aus dem seiner Natur (als phænomenon) notwendig anhaftenden Egoismus folgert die Vernunft die Gewissheit ab, dass die Menschen in der Bethätigung ihrer äusseren Freiheit notwendig miteinander in Konflikt geraten werden, da ein jeder es sich angelegen sein lassen wird, seine eigene Freiheit soweit als möglich auszudehnen und in demselben Masse die Freiheit der Andern einzuschränken.

Es kann also nicht im Sinne der Vernunft sein, die Gesetzgebung der äusseren Freiheit den *einzelnen* Menschen als noumena zu überlassen, es muss vielmehr über die Einzelnoumena hinausgegangen und ein *eigenes centrales noumenon* geschaffen und diesem die Gesetzgebung überlassen werden. Dieses Centralnoumenon nun kann zwar einerseits nichts anderes sein, als gleichsam die verdichteten Einzelnoumena zu Einem, d. h. der *Vertreter* nur der ihrer Gesetzgebung Unterworfenen zukommenden *Rechte als noumena,* muss aber andererseits

ebendeshalb ***selbständig sein*** gegenüber den *Wünschen* derselben als *phænomena*. Nur ein solch centrales, selbständiges noumenon vermag den objektiven Massstab anzugeben zur Beurtnilung dessen, ob jemand als noumenon oder als phænomenon gehandelt, d. h. ob er in seinem Handeln sich noch innerhalb des von der Vernunft ihm verliehenen Rechts bewegt, oder ob er dasselbe schon überschritten und in das Recht eines Andern eingegriffen habe. Dieses centrale selbständige noumenon ist aber wiederum nichts anderes als die *Gattungsvernunft, in Form der öffentlichen, mit Macht bekleideten Gesetzgebung*.

Ihre Aufgabe ist es nun, darüber zu wachen, dass der einzelne in seiner äusseren Thätigkeit nicht über die von der Vernunft ihm gesetzten Grenzen hinausgehe, d. h. also m. a. W.: die Sicherung der äusseren Freiheit. Zu diesem Behufe erlässt sie die Thätigkeit der einzelnen regelnde Gesetze, die unbedingt und für alle gleich gelten und mit der *Befugnis, zu zwingen, verbunden sind*. Diese Befugnis folgt aus ihrem Zwecke. Denn die schrankenlose Freiheit ist ein Hindernis der vernunftgemässen Freiheit, ein jeder Zwang, der diesem Hindernis entgegengestellt wird, ist somit eine Beförderung der letzteren Freiheit, die Sicherung dieser aber ist der Zweck der öffentlichen Gesetze, folglich müssen sie auch Zwangsbefugnis besitzen.

Diese Gesetze nun heissen — im Gegensatz zu den moralischen — die *rechtlichen Gesetze*. Der Inbegriff derselben heisst *das Recht* schlechtweg. *„Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen bestehen kann.“*

Daraus geht nun von selbst hervor, dass die Art der Gesetzgebung des öffentlichen Rechts nur eine *äussere* sein könne. Denn dieses hat es nicht, wie das moralische Recht, mit einem inneren Vorgang, nicht mit dem Wollen, sondern mit einem äusseren Vorgang, mit dem Handeln zu thun. Der Gegenstand seiner Gesetzgebung ist nicht der Mensch als noumenon, sondern nur der Mensch als phænomenon. Daher kann sich das Recht, indem es an den ihm Unterworfenen herantritt, nicht auf die subjektive Nötigung desselben als noumenon stützen, sondern nur auf die objektive Nötigung der Gattungsvernunft. Dabei hat es aber andererseits den Vorteil, dass es seinen Zweck, die

Sicherung der äusseren Freiheit, auch mittelst Zwanges erreichen könne. Denn ihm kommt es doch immer nur darauf an, dass die Handlung äusserlich dem Gesetze entspreche, dabei es ihm aber ganz gleichgültig ist, aus welchen Motiven heraus diese Handlung geschieht. Eine Handlung kann man aber auch erzwingen, und man darf es auch, wenn es im Interesse der äusseren Freiheit ist.

Das Eigentümliche des öffentlichen Rechts wäre somit, dass dasselbe es nur mit den *Handlungen* der Menschen zu thun habe und deshalb sein Geltungsanspruch sich nur darauf erstrecken dürfe, dass die Handlungen äusserlich ihren Gesetzen entsprechen sollen, nicht aber zugleich auch auf das innere Motiv der Handlung.

§ 7. Beschluss des ersten Kapitels.

Aus den Erörterungen der letzteren vier Paragraphen hat sich uns folgendes ergeben:

Aus dem Vorhandensein des Sittengesetzes, als welches allen Menschen als Vernunftwesen gegenwärtig ist und mit dem Anspruch auftritt, unbedingt zu gelten und um seiner selbst willen verwirklicht zu werden, ergiebt sich als notwendiges Postultat die Möglichkeit der Selbstgesetzgebung der Vernunft. Diese Selbstgesetzgebung der Vernunft ist identisch mit der inneren Freiheit oder der Freiheit des noumenon. Diese Freiheit des noumenon ist aber nicht eine zufällige, sondern eine *notwendige,* von der Vernunft *gebotene Freiheit.* Eben *weil* der Mensch Vernunftwesen und *insofern* er dies ist, muss er frei sein, d. h. er muss frei wollen. Und das ist das moralische Gesetz.

Aus dem Gebote, frei zu wollen, folgt notwendig die Befugnis, frei zu handeln. Denn ohne die Möglichkeit eines freien Handelns ist auch ein freies Wollen unmöglich, oder anders ausgedrückt: ohne die Freiheit des phænomenon ist auch die Freiheit des noumenon nicht möglich. Wenn daher die Vernunft dem Menschen als noumenon gebietet, frei, d. i. vernunftmässig zu wollen, so muss sie auch dem Menschen als phænomenon die Befugnis geben, frei, d. i. vernunftmässig zu handeln. Und das ist der Inhalt der äusseren Freiheit oder der Freiheit des phænomenon. Dieselbe kommt sonach einem jeden Menschen

(als phænomenon) zu kraft seiner Menschheit, d. h. kraft dessen, dass er der Repräsentant der Menschheit, d. h. also kraft dessen, dass er zugleich auch noumenon ist: *er muss frei handeln dürfen* (als phænomenon), *weil er frei wollen soll* (als noumenon).

Da nun aber die Menschen in Anbetracht des radikalen Bösen ihrer (sinnlichen) Natur diese Befugnis des freien Handelns eines jeden nicht spontan respektieren werden, so kann die Vernunft nicht bei der blossen *Zusprechung* der äusseren Freiheit einem jeden stehen bleiben, sondern muss zugleich ein *Verbot* an jedermann erlassen, nicht unfrei, d. i. nicht so zu handeln, dass dadurch die Freiheit des Handelns eines Andern gestört würde. Dieses Verbot nun ist das rechtliche Gesetz der Vernunft, und zwar *das einzig ursprüngliche rechtliche Gesetz überhaupt*. Alle andern rechtlichen Gesetze, die die sogenannte öffentliche Gerechtigkeit erlässt, sind nur, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, Erscheinungen dieses ursprünglichen Gesetzes, sind Anwendungen nur desselben auf die vielen einzelnen Thätigkeitsverhältnisse der Menschen unter einander. Das Richtmass aller rechtlichen Gesetze darf und kann nur jenes ursprüngliche Rechtsgebot sein, d. h. also negativ ausgedrückt: *die Verhütung des unfreien Handelns*, positiv: *die Sicherung der äusseren Freiheit eines jeden.*

Und damit haben wir nun die Antwort gewonnen auf die im § 1 aufgeworfene Frage nach dem Princip der Gerechtigkeit: es ist dies nichts anderes, als der *vernunftgegebene Begriff der Freiheit eines jeden.* Nun hat sich uns aber eine innere und eine äussere Freiheit ergeben, und dem entsprechend giebt es auch eine moralische (innere) und eine rechtliche (äussere) Gesetzgebung. Das Princip der ersteren nun ist der Begriff der inneren Freiheit, das der letzteren der Begriff der äusseren Freiheit. Sonach können wir nun sagen: *Moralisch gerecht ist ein jedes freies, d. i. vernunftgemässes Wollen; rechtlich gerecht ist ein jedes freies, d. i. vernunftgemässes Handeln. Die moralische Gerechtigkeit ist der Inbegriff der Bedingungen, unter denen allein die Bethätigung der inneren Freiheit, d. i. des freien Wollens, möglich ist; die rechtliche Gerechtigkeit hinwiederum ist der Inbegriff der Bedingungen, unter denen allein die Bethätigung der äusseren Freiheit, d. i. des freien Handelns, möglich ist.*

Es wäre jedoch von Grund aus falsch, wollte man aus unseren obigen Ausführungen folgern, dass es zwei ihrem Wesen nach von einander verschiedene Freiheiten und Gerechtigkeiten gäbe. Mit nichten! Es giebt nur *eine* Freiheit: *Unabhängigkeit der Willkür eines Jeden von der nötigenden Willkür eines Andern.* Nur ist dieser „Andere" einmal das Subjekt selbst, d. i. das phaenomenon im eigenen Selbst, und in diesem Falle bedeutet die „Unabhängigkeit", die des Menschen als noumenon von sich selbst als phaenomenon, und das ist der Begriff der inneren Freiheit. Ein andermal hinwiederum ist dieser „Andere" das phaenomenon ausserhalb des eigenen Selbst, und in diesem Falle bedeutet jene „Unabhängigkeit" die des einen phænomenon von allen andern phænomena, also des einen Menschen von allen andern Menschen, und das ist der Begriff der äusseren Freiheit.

Ebenso ist das moralische Gesetz nicht verschieden vom rechtlichen Gesetz. Beide sind vernunftgegebene Freiheitsgesetze, „und zwar solche, dass sie nicht dem Inhalte, sondern nur der Anwendung nach verschieden sind, d. h. es ist im zweiten Falle dasselbe Gesetz, wie im ersten, nur mit dem Unterschiede, dass in den rechtlichen Gesetzen eine besondere Bestimmung jenes ursprünglichen Gesetzes stattfindet [1])." Das ursprüngliche Gesetz bezieht sich auf den Menschen als noumenon und gebietet ihm, er solle frei wollen, d. h. er solle sich von sinnlichen Motiven, vom phænomenon frei machen. Es ist dies also ein Gebot der Vernunft gegen sich selbst. Die Vernunft setzt sich selbst ein Gesetz, um frei von allen sinnlichen Motiven, selbstthätig sein zu können. Und das ist das Vernunftgesetz als moralisches Gesetz.

Als rechtliches Gesetz hingegen ist es nicht mehr das Gebot der Vernunft gegen sich selbst, d. h. hier richtet die Vernunft nicht mehr darauf ihr Augenmerk, ob sie selbst für sich allein besteht und mit sich selbst übereinstimmt oder nicht, sondern darauf, ob auch die Willensphænomena, d. i. die Handlungen mit sich selbst übereinstimmen, d. h. ob und wie dieselben ebenso stattfinden können, wie die Naturphænomena, wo keines das andere stört, sondern ein jedes mit allen übrigen so zusammen-

---

[1]) Eleutheropulos, Kritik der reinen rechtlich-gesetzgebenden Vernunft, Seite 13.

hängt, dass eine Harmonie (die Weltharmonie) entsteht. Sie hat also hier auf die Möglichkeit der Coexistenz der Menschen als phænomena Acht gehabt, welches sie dadurch fertig gebracht hat, dass sie ihr eigenes Freiheitsgesetz, d. i. das Gesetz der inneren Freiheit, näher bestimmt und auf das phænomenon, d. i. auf die äussere Freiheit, angewandt hat. (Und dass die Vernunft dies thun musste, haben wir im Obigen gezeigt.) Lautet nun das ursprüngliche, d. i. das moralische Freiheitsgesetz: *Wolle frei!* so lautet das angewandte, d. i. rechtliche Freiheitsgesetz: *Handle frei!* halte dich in deinem Handeln innerhalb derjenigen Schranken, die notwendig sind, um die Ausübung der äusseren Freiheit einem jeden zu ermöglichen.

Das Rechtsgebot ist also nicht innerlich verschieden von dem moralischen Gesetze: in beiden Fällen ist es dasselbe Vernunftsgebot „und wird auf die Freiheit, also auf die Autonomie des Menschen Rücksicht genommen. Daraus ergiebt sich also, dass das Rechtsgebot ein wirkliches, d. i. in der That von der Vernunft *a priori* gegebenes Gebot ist; das Recht besteht also aus wirklichen Imperativen, welche Rechtsimperative heissen. Daher ist nicht auf die Möglichkeit einer äussern Gesetzgebung ein wirkliches Rechtsgebot begründet, sondern umgekehrt ist auf das wirklich gegebene Rechtsgebot der Inhalt einer äusseren Gesetzgebung begründet[1]), oder vielmehr, nur das a priorische Rechtsgebot kann und darf der Inhalt der äusseren Gesetzgebung sein.

Eine solche, jenes ursprüngliche Rechtsgebot verwirklichende äussere Gesetzgebung ist aber unbedingt notwendig, ja sie ist ein notwendiges Postulat eben jenes Rechtsgebotes. Denn, wie wir wissen, besteht dasselbe einerseits darin, dass es dem Menschen das Recht des freien Handelns zuspricht, ihm aber andererseits auch die Pflicht auferlegt, dasselbe Recht der Andern zu respektieren. Dies würden aber die Menschen nicht von selbst thun, nicht aus eigenen freien Stücken, ja aus ihrem Wesen, als vernünftig-sinnliches und mithin egoistisches, folgt a priori, dass sie grade das Gegenteil thun werden, dass ein jeder von ihnen bestrebt sein wird, seine eigene Freiheit soweit als

[1]) Eleutheropulos, Kritik der reinen rechtlich-gesetzgebenden Vernunft, Seite 16.

möglich auszudehnen und in demselben Masse die Freiheit der Andern einzuschränken, als welches Verfahren aber eine Verletzung bedeuten würde des vernunftverliehenen Rechtes eines jeden. Gegen eine solche Verletzung des Vernunftrechtes giebt es nur dann eine formale Sicherheit, wenn die äussere Regelung des Zusammenlebens der im Verhältnis zu einander stehenden Glieder eines Volkes eine rechtsgesetzliche ist, d. h. wenn über sie alle eine mit Macht bekleidete äussere Gesetzgebung waltet, durch die ein jeder von ihnen gezwungen werden könne, in seinem Handeln sich nur des von der Vernunft ihm verliehenen Rechtes zu bedienen, dasselbe aber niemals zu überschreiten. Ein Zustand nun, in dem das Verhältnis der Einzelnen im Volke zu einander durch Rechtsgesetze geregelt ist, heisst im Gegensatz zu dem Naturzustand (unter welchem man ein jedes nicht durch Rechtsgesetze geregelte Zusammenleben zu verstehen hat, und welcher eben deshalb, weil er so keine formale Sicherheit gewährt gegen eine Verletzung des Vernunftrechts, ein unrechtmässiger ist) der bürgerliche Zustand, und das Ganze derselben, d. h. die im rechtlichen Verhältnis zu einander stehenden Glieder eines Volkes als Ganzes genommen, heisst der Staat, welcher nichts anderes ist als *eine Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen.*

Der Staat ist also ein Postulat der reinen praktischen (gesetzgebenden) Vernunft.



Zweites Kapitel.

Die rechtmässige Grundlage des Staates.

§ 8. Ein Problem.

Der Staat ist ein Postulat der reinen gesetzgebenden (praktischen) Vernunft, er ist ein Imperativ, unmittelbar und unbedingt von der Vernunft gefordert. Dies hat sich uns aus unseren bisherigen Erörterungen als feststehendes Resultat ergeben. Wir müssen nunmehr einen Schritt weiter gehen und unsere Untersuchung um das *Problem von der rechtsmässigen Gründung des Staates* konzentrieren, d. h. wir müssen nunmehr, nachdem wir schon wissen, dass die Vernunft es ist, die die Gründung des Staates fordert, unsere Aufmerksamkeit darauf hin lenken, wie und in welcher Weise denn eigentlich diese Gründung des Staates vor sich gehen soll, um vernunft- d. i. rechtmässig zu sein.

Um zu einer befriedigenden Antwort auf diese Frage zu gelangen, ist der einzig gangbare Weg offenbar der, uns nochmals zu vergegenwärtigen, warum resp. wozu die Vernunft die Gründung des Staates fordert.

Wir haben nun gesehen: die Vernunft fordert die Gründung des Staates, auf dass die Bethätigung der äusseren Freiheit, die einem jeden Menschen kraft seiner Menschheit, also a priori zukommt, ermöglicht und gesichert werde. Der zu begründende Staat soll also nicht so sehr das Recht auf den Gebrauch der äusseren Freiheit einem jeden Einzelnen erst erteilen, als vielmehr ihm dasselbe nur sichern, nur die Ausübung desselben ihm ermöglichen. Zu diesem Behufe soll er (der Staat) allgemein gültige Gesetze erlassen, nach denen die äussere Sphäre

der Freiheit eines jeden fest umgrenzt wird, deren eventuelle Uebertretung gemäss den in den Gesetzen enthaltenen Bestimmungen öffentlich bestraft werden solle. Der Staat soll sonach den Einzelnen gegenüber Zwangsrecht besitzen; er soll die Befugnis (das Recht) haben, die Unterthanen (die Staatsbürger) zur Befolgung seiner Gesetze zu zwingen. So will und fordert es die Vernunftgesetzgebung, und zwar deswillen, auf dass die Freiheit nach allgemeinen Gesetzen ermöglicht und gesichert werde.

Daraus ergiebt sich nun von selbst, dass die Gründung des Staates, resp. die Einsetzung einer öffentlichen Gesetzgebung nicht durch den Willen eines einzelnen bewerkstelligt werden könne. Denn sie solle ja letzten Endes zu nichts anderm dienen denn nur zur Sicherung der Freiheit der ihr Unterworfenen, d. h. zur Verhütung der (gewaltsamen) Einwirkung der nötigenden Willkür des Einen auf die Willkür des Andern. Die Geltendmachung einer Gesetzgebung aber, die nur einem Einzelwillen entsprungen, für alle andern, bedeutet schon an sich eine solche Einwirkung von fremder nötigender Willkür, ist also a priori schon eine Verletzung der Freiheit, ist gleichsam eine a priorische Negierung des durch sie erst zu bewirkenden Zweckes. Soll eine Gesetzgebung für alle Einzelnen von verbindender Kraft sein, so muss sie dem übereinstimmenden und einigten Willen Aller entspringen; denn nur indem Alle über Alle und somit ein jeder über sich selbst beschliesst, ist Bürgschaft gegeben, dass keinem Unrecht geschieht, d. h. dass die Freiheit eines jeden gewährleistet wird.

Sonach hätten wir uns die Art, wie gemäss der Vernunftgesetzgebung der Staat begründet, d. i. eine öffentliche Gesetzgebung eingesetzt werden solle, etwa folgendermassen zu denken: Eine Menge von Menschen, die auf einem gewissen Orte zusammenleben, kommen freiwillig mit einander überein, sich fortan in der Ausübung ihrer (natürlichen) Freiheit soweit einzuschränken, als es zur Ermöglichung der Freiheit Aller, d. i. der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen, notwendig erscheint. Um diesem Uebereinkommen Festigkeit und Bestand zu sichern, erlassen sie gemeinsam gewisse öffentliche Gesetze, nach denen (ganz allgemein) die äussere Sphäre der Freiheit eines jeden fest fixiert wird und deren Uebertretung gemäss den in ihnen (den Gesetzen) enthaltenen Bestimmungen öffentlich bestraft werden solle. Mit

der Handhabung, (näheren) Ausgestaltung und Ausführung dieser Gesetze betrauen sie sodann eine von ihnen selbst eingesetzte öffentliche Macht, deren Verordnungen unbedingten Gehorsam zu leisten sie allesamt sich verpflichten. Mit der Einsetzung dieser Macht nun ist der Staat gegründet.

Man sieht, dass diese Art von Staatengründung wohl diejenige ist, die der Vernunftgesetzgebung am meisten entsprechen dürfte; denn hier ist die Gesetzgebung, abzielend auf die Einschränkung der formellen (natürlichen) Freiheit auf die nach allgemeinen Gesetzen, nicht einem Einzelwillen entsprungen, sondern dem Willen Aller, sie ist also eine sich selbst gegebene Gesetzgebung, eine freiwillig sich auferlegte Schranke, und mithin mit der Freiheit eines jeden wohl verträglich.

Allein es fragt sich nur noch, ob diese Art von Staatengründung zugleich auch die *einzig mögliche* ist: ob die Vernunft keine andersartige Gründung des Staates und somit keine andere Gesetzgebung als rechtmässig anerkennen könne, als nur die, so den übereinstimmenden und vereinigten Willen Aller zur Basis hat.

Wir glauben dies verneinen zu sollen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil die Vernunft eine solche Art von Staatengründung d. i. die Einsetzung einer öffentlichen Gesetzgebung durch die freiwillige Zustimmung aller *gar nicht voraussetzen könne*.

Wir wissen: die Vernunft betrachtet den Menschen nicht bloss als ein vernünftiges, sondern zugleich auch als ein sinnliches Wesen, als ein Wesen, das in seinem Verhalten dem Andern gegenüber sich nicht ausschliesslich durch die Stimme der in ihm (als nuomenon) innewohnenden Vernunftgesetzgebung leiten lassen, sondern zuweilen, ja in der Regel, der mächtigeren Stimme seiner sinnlich-egoistischen Natur (als phænomenon) folgen wird. Eben darum hält es die Vernunft für notwendig, dass der Staat begründet, dass eine öffentliche Gesetzgebung eingesetzt werden solle, deren Aufgabe es sei, der aus der sinnlich-egoistischen Natur der Menschen sich ergebenden Neigung zur Ausübung einer schrankenlosen Freiheit entgegenzutreten, um die des Menschen allein würdige Freiheit, die nach allgemeinen Gesetzen zu ermöglichen.

Wie könnten wir nun demnach annehmen, dass die Vernunft mit einem Mal, und gerade beim Gründungsakt des Staates, die Menschen als ausschliesslich vernünftige Wesen betrachten

sollte, indem sie von ihnen voraussetzt, dass sie ganz freiwillig, bloss der Vernunftgesetzgebung in ihnen folgend, ihrer schrankenlosen Freiheit entsagen und eine Zwangsgewalt über sich setzen werden. Eine solche gleichsam zeitlich-lokalisierte gute Meinung vom Menschen der Vernunft zu unterschieben, wäre offenbar eine Ungereimtheit.

Aber auch wenn wir annehmen wollten, dass die Vernunft die mögliche Realisierung jener ihrer angeblichen Forderung, den Staat nur durch die freiwillige Zustimmung Aller zu begründen, nicht, wie eben angenommen, von dem Vernünftigwerden, sondern vielmehr von dem Klugwerden der Menschen erwartet; dass die Menschen, wenn auch nicht aus Achtung vor der Vernunftgesetzgebung in ihnen, so doch sicherlich aus wohlverstandenem Eigeninteresse den Staat freiwillig begründen werden, so läge darin doch nur die Gewähr, dass der Staat als solcher notwendig gegründet werden, mit nichten aber, dass dies durch die freiwillige Zustimmung *aller Einzelnen* geschehen wird. Denn Einzelne werden wohl immer vorhanden sein, denen zur Befriedigung ihrer egoistischen Interessen der Naturzustand immer noch vorteilhafter dünken würde, als der bürgerliche, und folglich zur Begründung des letzteren freiwillig ihre Zustimmung nicht geben werden. Und das muss ja die Vernunftgesetzgebung notwendig voraussetzen; nicht durch die Erfahrung hierin belehrt, sondern *a priori,* bloss aus dem Wesen des Menschen als vernünftig-sinnliches, aus dem seiner Natur notwendig anhaftenden Egoismus gefolgert.

Aus alledem ergiebt sich nun, dass die Vernunft unmöglich die Forderung aufstellen könne, den Staat nur durch die freiwillige Zustimmung aller zu begründen: weil sie ja die Realisierung derselben a priori schon als eine Sache der Unmöglichkeit einsehen und so sich selbst gleichsam verneinend widersprechen würde: *dass sie vielmehr auch eine solche Art von Staatengründung als rechtmässig anerkennen müsse, die nicht auf die freiwillige Zustimmung Aller basiert,* also auch dann, wenn dieselbe auch nur durch den Willen eines Einzelnen bewerkstelligt worden. Denn sobald das Prinzip der „Zustimmung Aller“, des Sichselbstbeschränkens einmal durchbrochen ist, so lässt sich eine numerisch-rechtliche Grenze schlechterdings nicht mehr festsetzen. Denn ob jemand von einer Maiorität oder Minorität oder

gar nur von einem Einzelnen gezwungen wird, sich einer öffentlichen Gesetzgebung zu unterwerfen, ist in Ansehung seiner a priorischen Freiheit so ziemlich dasselbe: in jedem Falle ist es nicht mehr ein freiheitlicher Zwang, nicht ein sich selbst auferlegter, sondern ein Zwang, der ihm von fremder Willkür aufgedrungen wird. Und dass die Vernunft einen solchen Zwang gestatten müsse, d. h. dass es der Vernunftgesetzgebung nicht zuwider sein könne, Einzelnen oder auch einer ganzen Menge von Menschen, die im Naturzustand sich befinden, eine auf die Umwandlung desselben in den bürgerlichen abzielende Gesetzgebung auch aufzuzwingen, haben wir eben bewiesen, wenn wir auch vorerst noch nicht einzusehen vermögen, wie denn eigentlich ein solches Aufzwingen mit der Freiheit eines jeden vereinbar sei.

Und das ist nun eben das Problem, welches wir mit der Aufschrift dieses Paragraphen andeuten wollten: *Wie ist die Gründung eines Staates, d. i. die Einsetzung einer öffentlichen Gesetzgebung durch einen Einzelwillen vereinbar mit der a priorischen Freiheit eines jeden?* oder was dasselbe sagen will: *Wie ist die Unabhängigkeit der Willkür eines jeden von der nötigenden Willkür eines andern vereinbar mit der von einem Einzelwillen ausgehenden gesetzgeberischen Willkür?*

§ 9. Die Auflösung des Problems.

Dieselbe ergiebt sich von selbst, sobald man den Begriff der äusseren Freiheit einer scharfen und präzisen Analyse unterwirft, ja man wird dann inne, dass hier überhaupt gar kein Problem vorliegt. Ein solches kann nur entstehen auf Grund eines Missverstehens erstens des Ursprunges und somit auch zweitens des Umfanges der äusseren Freiheit. Dann nämlich, wenn man die äussere Freiheit ihrem Ursprunge nach so fasst, also ob sie von der Vernunft ursprünglich schon aus dem Menschen als phænomenon, aus dem sinnlich-lebendigen Dasein desselben gefolgert werde, und man somit den Umfang derselben als einen ursprünglich schrankenlosen sich denken müsse; weil ja das postulierende phænomenon, d. i. des Menschen sinnlich egoistische Natur als solche, kein anderes Ziel für sein Handeln kennt, als nur die Erhaltung des eigenen Ichs, und demgemäss

auch keine andere Schranken, als nur die, so durch die eigene physische Ohnmacht ihm gesetzte.

Daraus ergäbe sich nun die weitere Folgerung von selbst, dass wenn die Vernunft trotzdem die Gründung des Staates, d. i. die rechtsgesetzliche Einschränkung der von ihr selbst dem Menschen zugesprochenen ursprünglich schrankenlosen Freiheit auf die nach allgemeinen Gesetzen fordert (und in diesem Falle zwar deshalb fordert, weil a priori einsehend, dass die thatsächliche Ausübung der ersteren durch alle zugleich eine Sache der Unmöglichkeit sei und um somit wenigstens die der letzteren Art zu ermöglichen und zu sichern), so sie doch diese Gründung resp. Einschränkung nur dann gutheissen könne, wenn dieselbe der Freiheit selbst, d. i. der freiwilligen Zustimmung Aller entsprungen sei. Nun haben wir aber im vorigen Paragrapen nachgewiesen, dass die Vernunft dies, d. i. die thatsächliche freiwillige Zustimmung Aller zur Einschränkung ihrer Freiheit und somit auch zur Begründung des Staates unmöglich voraussetzen, folglich auch eine derartige Forderung als Kriterium der Rechtmässigkeit derselben nicht aufstellen könne: dass sie vielmehr auch dann die Gründung eines Staates und mithin auch die durch denselben repräsentierte Gesetzgebung als rechtmässig anerkennen müsse, wenn dieselbe auch nur auf einem Einzelwillen basiert. Und so entstünde denn thatsächlich ein Widerspruch der Vernunft mit sich selbst, indem sie einerseits dem Menschen eine ursprünglich schrankenlose Freiheit zuspricht, andererseits aber nicht umhin kann, die Einschränkung derselben auch durch fremden Zwang, d. h. also durch eine wirkliche Negierung der Freiheit zu gestatten, kurz, es entsteht das schon mehrfach angedeutete Problem: Wie ist die Gründung eines Staates durch einen Einzelwillen vereinbar mit der Freiheit eines jeden?

Dieses Problem existiert aber, wie gesagt, überhaupt nicht, wenn man erst einmal den Begriff der äusseren Freiheit sowohl seinem Ursprunge wie auch seinem Umfange nach richtig erfasst; erfasst hat so, wie wir dies bereits an anderer Stelle schon des Näheren dargelegt haben und im Folgenden nochmals kurz darlegen wollen.

Was zunächst den Ursprung der äusseren Freiheit anbetrifft, so ist derselbe nicht, wie oben fälschlicherweise angenommen, der Mensch als phænomenon, sondern *nur der*

Mensch als noumenon, nicht der Mensch als Sinnenwesen, sondern nur der Mensch, sofern er ein vernünftiges, intelligibles Wesen ist, nicht der Mensch als Erscheinung, sondern nur der Mensch als Ding-an-sich. Das will sagen: Die Vernunft spricht dem Menschen die Freiheit des Handelns nicht deshalb zu, weil er phænomenon, d. i. ein in der Erscheinungswelt existierendes, mit sinnlich-begehrlichen Eigenschaften ausgestattetes Wesen ist, sondern nur deshalb, weil er zugleich auch noumenon, d. i. ein der intelligiblen Welt angehörendes, vernunftbegabtes und als solches sich selbst Gesetze gebendes Wesen ist, weil der Mensch als noumenon, als Repräsentant der Vernunftgesetzgebung, sich notwendig das Gesetz giebt, nur frei, d. i. nur vernunftmässig zu wollen, muss er zugleich auch als phænomenon die Befugnis haben, dieses Wollen zu objektivieren, zu vergegenständlichen, gleichsam in Erscheinung treten zu lassen, d. h. diesem Wollen gemäss zu handeln: weil ja sonst auch jenes Wollen in Wirklichkeit unmöglich wäre. Auch die Freiheit des Handelns ist also letzten Endes nicht des Menschen als phænomenon, sondern immer nur des Menschen als noumenon wegen da: ihr Endzweck ist nicht die Glückseligkeit des Menschen, nicht das phænomenon, sondern nur die Vernünftigkeit, die Sittlichkeit desselben, das noumenon; *sie folgt nicht aus dem phænomenon und ist nicht um desselben willen gegeben, sondern folgt aus dem noumenon und besteht, damit der Mensch wirklich noumenon sein, d. h. damit er in Wirklichkeit vernunftmässig wollen könne.* [1])

Daher, und damit kommen wir nun auf die Bestimmung des Umfanges der äusseren Freiheit, ist sie schon uranfänglich, noch vor jeder menschlichen Uebereinkunft *beschränkt*, beschränkt eben auf das, woraus sie folgt, auf das Wollen des noumenon: *nur was das noumenon wollen kann* (oder soll) *darf das phænomenon thun.* Das Wollen des noumenon kann aber stets nur ein dem Sittengesetze gemässes, d. i. nur ein solches sein, dessen Maxime den Charakter der Allgemeinheit an sich tragend, zum (allgemeinen) Gesetze sich eignet, *folglich darf auch das Handeln des phænomenon nur so weit sich erstrecken, als es dem Prinzip der Allgemeitheit, d. i. der Coexistenz des Handelns aller nicht zuwiderläuft.*

[1]) Siehe Stahl, Gesch. d. Rechtsphilos., S. 211 ff.

Die Freiheit des Handelns ist also ursprünglich schon nicht eine schrankenlose, sondern nur eine nach allgemeinen Gesetzen, sie ist schon uranfänglich beschränkt auf die Maxime der Coexistenz des Handelns Aller; das darauf bezügliche Rechtsgesetz: „*Handle so, dass nach der Maxime deines Handelns die Freiheit eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne*", existiert schon vor jeder thatsächlichen Uebereinkunft der Menschen, weil es ihnen, sofern sie noumena sind, schon implicite anhaftet. D. h. die Menschen als noumena geben sich dieses Gesetz, keine andere Freiheit zu wollen, als nur die nach allgemeinen Gesetzen, notwendig selbst, und zwar a priori. Nur das Wollen des phænomenon in ihnen drängt stets, entgegen ihrem (besseren) Wollen als noumenon, zur Ausübung einer schrankenlosen Freiheit, und um eben dies zu verhindern, um also gleichsam gegen sich selbst gewappnet zu sein, geben sich die Menschen als noumena das weitere Gesetz, in ein bürgerlich-rechtliches Verhältnis mit einander zu treten, d. h. eine öffentliche, mit Zwangsbefugnis bekleidete Macht über sich (als phænomena) zu setzen, deren Aufgabe eben das sei, sie als noumena vor sich selbst als phænomena zu schützen, d. h. die von ihnen als Vernunftwesen gewollte Freiheit nur nach allgemeinen Gesetzen zu sichern gegen die von ihnen als Sinnenwesen gewünschte schrankenlose Freiheit.

Wie nun aber, wenn auf einem gewissen Ort zusammenlebende Menschen nur phænomena sind, d. h. wenn sie nun einmal in Wirklichkeit keine Neigung haben, ihrem Wollen als noumena zu folgen, d. i. ihrer schrankenlosen Freiheit zu entsagen, und demgemäss nicht gewillt sind, eine öffentliche Gesetzgebung über sich einzusetzen, d. i. den Staat zu begründen? Was ist in diesem Falle zu thun? Dürfte sie da nicht jemand dazu zwingen, d. h. ihnen mit Gewalt eine Gesetzgebung auferlegen, der zufolge sie sich fortan in der Ausübung ihrer Freiheit soweit einschränken müssten, dass dabei die Freiheit aller, d. i. die nach allgemeinen Gesetzen bestehen könnte? Nein? Warum nicht? Etwa deshalb, weil dies eine Verletzung der Freiheit wäre? Welcher Freiheit denn? Doch nur der schrankenlosen, und diese ist ja an sich schon ihrerseits eine Verletzung der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen. Wer daher

die Ausübung die der ersteren Art hemmt, befördert die der letzteren. Und doch ist nur diese allein würdig des eigentlichen, des methaphysisch-wirklichen, d. i. des vernünftigen Menschen: nur die Freiheit nach allgemeinen Gesetzen kann dem im Menschen entsprechen, was ihn vom Tier unterscheidend, erst recht eigentlich zum Menschen macht, nämlich der Vernünftigkeit desselben. *Die Menschen als noumena,* d. i. als mit der Fähigkeit, dem Gesetze der Allgemeinheit und des Nichtwiderspruchs gemass zu denken, ausgestattete Wesen, *können unmöglich eine anderartige Freiheit wollen, denn die nach allgemeinen Gesetzen.*

Und wenn sie nun doch einmal, oder meinetwegen auch sehr oft, phænomena werden, d. i. von ihrer sinnlich-egoistischen Natur überwältigt, sich der Ausübung einer schrankenlosen Freiheit überlassen, und sie nun jemand, in dem das noumenon gleichsam erwacht ist, dazu zwingt, innerhalb der Schranken der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen sich zurückzuziehen, sollte der ihnen damit etwa Unrecht thun? Im Gegenteil. Weit entfernt, ihnen damit ein Unrecht zuzufügen, verhilft er ihnen vielmehr zu ihrem wahren Rechte, zu dem Rechte, welches allein sie als Vernunftwesen für sich in Anspruch nehmen dürfen und können. Er ist gleichsam ihr geoffenbartes Gewissen, der Erwecker ihrer Vernünftigkeit, der Sturmläuter der Vernunftgesetzgebung in ihnen. Der Zwang, den er an ihnen ausübt, ist nicht nur nicht eine Verletzung ihrer (wirklichen) Freiheit, er ist vielmehr der Restaurator, der Wiederhersteller, der Beschützer und Verteidiger derselben.

Daraus geht nun aber von selbst hervor, und damit wollen wir die Lösung des fraglichen Problems andeuten, dass es vollauf berechtigt, w. s. dass es im Sinne der Vernunftgesetzgebung sei, Einzelnen oder auch einer ganzen Menge von Menschen, die im Naturzustande, d. h. also in dem von ihnen selbst als noumena perhorrescirten Zustand der gesetzlosen Freiheit sich befinden, eine die Einschränkung derselben auf die nach allgemeinen Gesetzen zum Ziele habende Gesetzgebung auch aufzuzwingen. Es ist dies berechtigt deshalb, weil diese Menge von Menschen eine solche Gesetzgebung, wenigstens in rein formeller Hinsicht, sich notwendig selbst geben, und somit derjenige, der ihnen nun eine solche aufzwingt, aufzwingt eben,

weil sie nun einmal in dieser momentanen Wirklichkeit nur phænomena sind, damit zwar gegen ihr Wollen als phænomena, jedoch gemäss ihrem Wollen als noumena, zwar entgegen der von ihnen als Sinnenwesen gewünschten schrankenlosen Freiheit, jedoch gemäss der von ihnen als Vernunftwesen gewollten Freiheit nur nach allgemeinen Gesetzen, und mithin ihren wahrhaftigen, objektiven Wünschen entsprechend handelt.

§ 10. Eine Folgerung.

Ist nun dermassen zur *Gründung* des Staates, d. i. zur *Einsetzung* einer äusseren Gesetzgebung überhaupt, nicht notwendig, dass alle die, so ihrer Jurisdiktion unterworfen werden sollen, thatsächlich ihre Zustimmung dazu geben, weil sie dies als noumena schon stillschweigend thun, so folgt daraus mit Vernunftnotwendigkeit, dass auch zur weiteren Ausgestaltung dieser Gesetzgebung die Zustimmung der ihr nunmehr schon Unterworfenen nur sofern vonnöten ist, als sie noumena sind. D. w. s.: der Staat, resp. die durch denselben repräsentierte öffentliche Gesetzgebung kann zwar einerseits nichts anderes sein, denn die gleichsam verdichteten Einzelnoumena zu Einem, d. h. der Vertreter nur und Beschützer derjenigen Rechte, oder, besser gesagt, desjenigen Grundrechts, welches den ihr Unterworfenen als noumena notwendig anhaftet, muss aber eben deshalb andererseits selbständig sein gegenüber den Wünschen derselben als phænomena. Der Staat ist ein Imperativ, den die ihm Unterworfenen, sofern sie noumena und weil sie zugleich auch phænomena sind, sich notwendig selbst geben, und besteht daher zu nichts anderem, denn zur Sicherung gleichsam des Wollens derselben als noumena gegen ihr Wollen als phænomena, d. h. also concret ausgedrückt: zur Sicherung der von ihnen als Vernunftwesen gewollten rechtlichen Freiheit gegen die von ihnen als Sinnenwesen gewünschte schrankenlose Freiheit. ***Alle Thätigkeit des Staates, alle Verordnungen und Erlasse, alle Dekrete und Gesetze desselben dürfen letzten Endes nur das Eine zum Ziele haben: seinen Unterthanen den Gebrauch und die Ausübung der von ihnen als noumena gewollten rechtlichen Freiheit zu ermöglichen und zu sichern.***

Das ist die Quelle gleichsam, aus der der Staat entspringt und in die er wieder münden muss, das ist das Endziel, worauf er sein Augenmerk unverwandt zu richten habe, nach dessen Erreichung er unablässig streben müsse, und welches durchzusetzen er unter allen Umständen befugt ist.

„Unter solchen Umständen“, sagen wir, *auch dann, wenn dies eventuell nur gegen das thatsächliche Wollen seiner Unterthanen möglich ist.*

Wenn z. B. der Staat ein Gesetz erlässt, dem seine Unterthanen aus irgend einem Grunde sich widersetzen, welches er aber im Interesse der Sicherung ihrer Freiheit für geboten erachtet, so ist er vernunftrechtlich befugt, dasselbe auch gegen das Wollen seiner Unterthanen durchzusetzen, seine öffentliche Geltung zu proklamieren und den Gehorsam für es zu erwingen. Er ist dazu befugt deshalb, weil ja seine Unterthanen, sofern sie noumena sind, ihm diese Befugnis selbst eingeräumt haben, eingeräumt haben dadurch, dass sie ihn, nicht ausdrücklich zwar, jedoch stillschweigend, und dies notwendig, mit der Aufgabe betraut, für die Sicherheit ihrer Freiheit zu sorgen, und ihm somit auch ihrerseits selbstredend das Versprechen gegeben, allen Verordnungen, die er im Interesse dieser seiner Thätigkeit für geboten erachten sollte, sich unbedingt zu fügen. Thun sie dies nicht, d. h. widersetzen sie sich denselben, so handeln sie eben als phænomena, und wenn er nun ihren Gehorsam erzwingt, so übt er nur diejenige Befungnis aus, welche sie, sofern sie vernünftige, gesetzgebende Wesen sind, ihm selbst zuerkannt haben und zuerkennen müssen.

Folge: *Der Staat ist befugt, eventuell auch alle seine Unterthanen zur Befolgung aller jener seiner Gesetze zu zwingen, die er im Interesse der Sicherung ihrer Freiheit für geboten erachtet.* Denn dieses ist ja seine einzige Aufgabe, ihm übertragen von seinen Unterthanen selbst als noumena, und deshalb das einzige Rechtsprinzip seiner ganzen Gesetzgebung: ist er nun der Meinung, dass dieselbe jenem Rechtsprinzip wirklich gemäss, d. i. der rechtlichen Freiheit seiner Unterthanen förderlich sei, so ist sie, wenn auch möglicherweise ihrem Inhalte nach nicht klüglich gesonnen, jedoch ihrer Form nach eine absolut rechtmässige; und sobald sie nun dies ist, so ist mit ihr die Befugnis zu zwingen verbunden. D. h. *sobald*

der Staat überzeugt ist, dass die durch ihn repräsentierte Gesetzgebung mit Rücksicht auf das Rechtsprinzip untadelig, weil der rechtlichen Freiheit seiner Unterthanen förderlich sei, so ist er befugt, sie zur Befolgung derselben zu zwingen.

§ 11. Fortsetzung.

Dieser Befugnis des Staates, als welche, wie aus der Begründung derselben leicht zu ersehen, stets *nur eine bedingte* sein, nur unter bestimmten Voraussetzungen gelten könne, nur in betreff einer solchen Gesetzgebung, von der er wirklich überzeugt ist, dass sie eine rechtmässige sei, d. h. also *der nur bedingungsweise geltenden Zwangsbefugnis des Staates einerseits entspricht nun aber andererseits das Verbot an die Unterthanen,* sich gegen die Gesetzgebung des Staates keinerlei Wiedersetzlichkeiten zu erlauben, u. *dieses Verbot ist unbedingt. Es ist den Unterthanen unter keiner Bedingung erlaubt, der Gesetzgebung des Staates irgend welchen Widerstand entgegenzusetzen.* Nicht nur dann nicht, wenn sie durch dieselbe eine Verminderung oder gar eine Einbusse ihrer Glückseligkeit erlitten zu haben glauben oder eine solche zu erleiden befürchten, d. h. also, wenn ihr Widerstand gegen dieselbe ein solcher ist, den sie als sinnlich-egoistische, allein auf ihre Glückseligkeit bedachte Wesen, d. i. als phænomena leisten, sondern auch dann nicht, wenn die Gesetzgebung des Staates, ihrer Meinung nach, eine solche ist, dass sie sogar ihr angeborenes Recht, ihr Recht auf den Gebrauch der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen verletze, d. h. also, wenn ihr Widerstand gegen dieselbe ein solcher ist, den sie als auf ihr Recht bedachte Wesen, als Repräsentanten der Vernunftgesetzgebung, d. i. als noumena leisten. Auch dann ist ein solcher Widerstand nicht erlaubt. Der Grund hiervon ist, weil bei einer schon subsistuierenden gesetzgebenden Macht w. s. bei einem schon bestehenden Staate die Unterthanen desselben kein zu Recht beständiges Urteil mehr haben können, zu bestimmen, wie und welcher Art die Gesetzgebung desselben sein solle, um ihrer Freiheit förderlich, d. i. rechtmässig zu sein. Denn man setze, sie haben ein solches, d. h. die Unterthanen haben wirklich das Recht, die Gesetzgebung des Staates zu beeinflussen, zu bestimmen, ihr die Richtung vorzuschreiben, die

Einzeläusserungen derselben auf ihre Rechtmässigkeit hin nachzuprüfen, und so gleichsam eine Art Oberkontrolle über den Staat zu bilden, wer solle nun, falls diese Oberkontrolle zu Ungunsten des Staates ausfällt, d. h. falls das Urteil der Unterthanen in betreff der Gesetzgebung des Staates dahin geht, dass dieselbe eine unrechtmässige sei: wer solle in diesem Falle darüber entscheiden, ob denn dieses ihr Urteil wirklich den Thatsachen entspreche? Ob die Gesetzgebung des Staates wirklich eine unrechtmässige sei? Denn es steht doch dieses ihr Urteil nicht allein für sich da, nicht als das einzige, es steht diesem vielmehr noch ein anderes gegenüber, das des Staates, und dieses lautet: Meine Gesetzgebung ist eine rechtmässige.

Wer soll nun entscheiden, auf wessen Seite das Recht steht? Wessen Urteil das wirklich richtige, das objektiv wahre sei?

Es stehen sich zwei Parteien gegenüber, der Staat und seine Unterthanen; beide behaupten im Rechte zu sein, beide wollen Wort haben, dass sie das Recht des noumenon, d. i. das Recht der Vernunftgesetzgebung beschützen und verteidigen; ersterer positiv, durch seine gesetzgeberische Thätigkeit, letztere negativ, indem sie eben diese gesetzgeberische Thätigkeit bekämpfen, weil dieselbe ihrer Meinung nach eine Verletzung des Vernunftrechts bedeute, wer solle nun zwischen beiden den Richter abgeben? Wer die Entscheidung fällen, ob die staatliche Gesetzgebung denn auch in Wirklichkeit eine solche sei, dass sie, wie die Unterthanen behaupten, ihr angeborenes Recht verletze, und somit ihr Widerstand gegen dieselbe thatsächlich ein solcher ist, den sie als noumena leisten und mithin berechtigt sei; oder ob die Gesetzgebung des Staates, wie er selbst behauptet, in Wirklichkeit nicht eine Verletzung des angeborenen Rechts der ihr Unterworfenen bedeute, sondern im Gegenteil eine Beförderung desselben, nicht eine Gefährdung ihrer (wirklichen) Freiheit, sondern vielmehr eine Sicherung derselben zur Folge haben würde, mithin ihr Widerstand gegen dieselbe thatsächlich ein solcher ist, den sie, wenn auch ihnen selbst unbewusst, als phænomena leisten, und sonach unberechtigt sei?

Man wird nun leicht geneigt sein, diese Frage etwa dahin zu beantworten: Wenn das Urteil der Unterthanen in betreff der staatlichen Gesetzgebung dahingeht, dass dieselbe unrechtmässig, weil ihrer Freiheit nachteilig, sei, so bedarf dieser ihr

Urteil einer anderweitigen Bestätigung schlechterdings nicht mehr; es trägt vielmehr seine Autorität in sich selbst, *es ist autoritativ, eben weil die Unterthanen es gefällt haben.* D. h. die Thatsache an sich, dass sie dies thaten, dass sie jenes Urteil fällten, beweist schon die Wahrheit desselben. Denn wäre es nicht wahr, wäre die Gesetzgebung des Staates in Wirklichkeit eine rechtmässige, d. i. der Freiheit der Unterthanen förderliche, was diesen doch nur erwünscht sein könnte, so würden sie jenes der entgegengesetzten Ansicht Ausdruck gebende Urteil gar nicht gefällt haben. Dass sie dies aber doch thaten, beweist gerade das Gegenteil, beweist, dass die Gesetzgebung des Staates in Wirklichkeit eine unrechtmässige sei. Ist sie nun aber dies, so steht den Unterthanen selbstverständlich das Recht zu, derselben Widerstand entgegenzusetzen. Denn wir sagten es ja selbst, das Rechtsprincip der staatlichen Gesetzgebung sei nichts anderes, denn nur die Freiheit der ihr Unterworfenen: d. h. also, dass der Staat nur insofern Existenzberechtigung besitze, als die Gesetzgebung desselben jenem Rechtsprincipe wirklich gemäss, als sie der Freiheit der ihr Unterworfenen wirklich förderlich sei; wenn diese nun aber des Urteils sind, dass jene es in Wirklichkeit nicht ist, so beweist dies eben, dass sie ihrem Rechtsprincipe nicht entspreche, und folglich der Widerstand gegen dieselbe berechtigt sei.

Darauf ist zu erwidern: Gewiss, das Rechtsprincip der Gesetzgebung des Staates ist nichts anderes, denn nur die Freiheit seiner Unterthanen; allein, und darauf müsse der Schwerpunkt gelegt werden, nicht die von ihnen als sinnlich egoistische, allein auf ihre Glückseligkeit bedachte Wesen, d. h. also nicht die von ihnen als phænomena gewünschte schrankenlose Freiheit, sondern nur die von ihnen als vernünftig-altruistische, allein auf ihr angeborenes Recht eifersüchtige Wesen, d. h. also *nur die von ihnen als noumena gewollte Freiheit nach allgemeinen Gesetzen.* Oder kürzer ausgedrückt: das Rechtsprincip der Gesetzgebung des Staates ist nicht das thatsächliche Wollen seiner Unterthanen, nicht ihr Wollen als phänomena, sondern nur dasjenige Wollen derselben, das sie haben sollen, d. h. nur ihr Wollen als noumena.

Und wenn auch der Staat in der realen Wirklichkeit stets nur ein Werk ist seiner Unterthanen, sofern sie phænomena

sind, immer nur durch sie als sinnlich-lebendige Wesen ins Leben gerufen, immer nur durch sie als in der Erscheinungswelt existierende Menschen gegründet wird, so steckt doch seine rechtliche Wurzel mit nichten in ihnen als phænomena, sondern nur, sofern sie noumena sind, und ist er ein Imperativ nicht ihrer als sinnlich-lebendige, sondern nur, sofern sie vernünftige, intelligible Wesen sind, und so ist denn auch sein Zweck nicht sie als in der Erscheinungswelt existierende (Einzel)-Menschen, sondern nur, sofern sie der intelligiblen Welt angehörend, Repräsentanten der Menschheit sind, kurz, nicht sie als phænomena, sondern nur als noumena sind wie der rechtliche Ursprung so auch der rechtliche Zweck des Staates. Als phænomena haben sie zwar den Staat (empirisch) gegründet, mit nichten ihm aber als solche auch die rechtliche Autorität, die vernunftgemässe Sanktion erteilt. Sie haben ihm gleichsam einen Körper nur gegeben, nicht aber zugleich auch eine Seele ihm eingehaucht, die jenem an sich toten Körper erst Kraft und Leben verleihen sollte. Und das konnten sie auch nicht; wenigstens nicht als Gründer des Staates, nicht als handelnde Personen, nicht als diejenigen, die da in der Erscheinungswelt existierend, mit einander übereinkommen, den Staat zu begründen, kurz, nicht als phänomena. Sie waren als solche gleichsam die unbewussten Werkzeuge nur derjenigen, die hinter ihnen in einer zwar unsichtbaren, aber bewussten intelligiblen Welt existieren . . . sie waren als solche Handlanger nur ihrer selbst, sofern sie Wesen sind, die jener intelligiblen Welt angehören, kurz, sie thaten als phænomena, vielleicht freiwillig, das, was sie als noumena notwendig thun müssten, was sie als solche unbedingt wollen.

Und erst dieses ihr Wollen hauchte jenem von ihnen als phænomena konstruierten Staatskörper die belebende und kraftverleihende Seele ein, *erst ihr Wollen als noumena vermochte und vermag ihm jene Rechtskraft zu verleihen, die allein ihn erhält, die allein seine Existenzberechtigung bildet.*

Und wenn sie ihm diese Existenzberechtigung ganz oder auch nur teilweise absprechen wollen, behauptend, dass er jene Rechtskraft nicht mehr besitze, weil entweder seine Gesetzgebung überhaupt oder auch nur Einzeläusserungen derselben nicht mehr der Vernunftgesetzgebung in ihnen, ihrem Wollen als noumena nicht mehr entspreche, so müssten sie eben erst die

objektive Wahrheit dieser ihrer Behauptung beweisen, sie müssten vorerst den Beweis erbringen, dass ihre Behauptung wirklich den Thatsachen entspreche, nicht, dass sie dieser Meinung seien, sondern dass dem auch in Wirklichkeit so sei, dass es sich auch ganz objektive so verhält, kurz, nicht dass sie als phænomena dieser Ansicht sind, sondern dass sie dieselbe auch als noumena teilen; dann erst dürfte sie daraus die Berechtigung eines Widerstandes ableiten.

Dies können sie aber unmöglich beweisen; denn sie stellen doch jene ihre Behauptung in Wirklichkeit immer nur als Menschen auf, als in der Erscheinungswelt existierende sinnlich-lebendige Wesen, immer nur als phænomena, und es nun ihnen in dieser ihrer Eigenschaft als phænomena zu überlassen, den Beweis zu erbringen, dass sie eben diese Behauptung nicht als phænomenon, sondern als noumenon aufstellten, enhält offenbar einen Widerspruch in sich selbst.

Die Unterthanen können es also niemals beweisen, dass die Gesetzgebung des Staates eine unrechtmässige, weil dem Rechtsprincipe, d. i. ihrer als noumenon gewollten Freiheit zuwider sei: denn sie können dies schlechterdings immer nur als phænomena behaupten, als sinnlich egoistische, nur für ihre Glückseligkeit besorgte Wesen, und so ist denn der Schluss naheliegend, dass jene ihre Behauptung mehr der Furcht vor einer Einbusse ihrer Glückseligkeit entspringt, denn aus der Besorgnis vor einer Verletzung ihres angebornen Rechts.

Andererseits aber behauptet der Staat, dass er eben dieses ihr angebornes Recht, d. i. ihre Freiheit nach allgemeinen Gesetzen, zu beschützen und zu verteidigen bestrebt sei, durch eben jene Gesetzgebung, die sie so eifrig bekämpfen.

Und es ist klar, dass diese Behauptung des Staates von vorneherein den Beglaubigungsschein für sich habe. Denn der Staat besteht doch nun einmal schon, er ist doch nun mal sichtbare die Verkörperung der Vernunftgesetzgebung, ja die Unterthanen selbst haben ihm diese Autorität als Verkörperer der Vernunftgesetzgebung (in ihnen) verliehen, allerdings nur als noumena, allein eben deshalb können sie ihm dieselbe nur in dieser ihrer Eigenschaft wieder absprechen. Nur als noumena, nur als Repräsentanten der Vernunftgesetzgebung, nur im Namen dieser haben sie ihrerseits die Autorität, eben dieselbe dem Staate zu

entziehen. Dies können sie aber, wie gezeigt, unmöglich thun, denn sie sind doch in der realen Wirklichkeit immer nur phænomena, sie handeln stets nur als solche, nur als Repräsentanten der Glückseligkeit, folglich muss dem Staate jene Autorität stets notwendig anhaften. Ist dem aber so, so folgt hieraus von selbst, dass eine Widersetzlichkeit seitens der Unterthanen gegen die Autorität des Staates resp. gegen die Gesetzgebung desselben absolut verboten ist.

Sonach können wir nun sagen:

Es ist den Unterthanen unbedingt verboten, der staatlichen Gesetzgebung irgendwelchen (thätlichen) Widerstand entgegenzusetzen; weil dieselbe für sie als phænomena, als welche sie niemals den Gegenbeweis erbringen können, stets als eine unbedingt rechtmässige gelten müsse.

§ 12. Der Gesellschaftsvertrag.

Es ist nun aber klar, dass diese unbedingte Rechtmässigkeit der staatlichen Gesetzgebung, diese absolute Autorität derselben nur den *Unterthanen* gegenüber gilt, *mit nichten aber zugleich auch vor dem Forum der Vernunftgesetzgebung.* Vor dem Forum der Vernunftgesetzgebung ist die Gesetzgebung des Staates vielmehr nur dann eine rechtmässige, wenn er, der Staat, wenigstens überzeugt ist, dass dieselbe ihrem Rechtsprinzip wirklich entspreche. Oder anders ausgedrückt: Die Gesetzgebung des Staates ist auch den Unterthanen gegenüber nur sofern eine unbedingt rechtmässige, als diese *phænomena* sind, mit nichten aber ihnen gegenüber in ihrer Eigenschaft als *noumena.* Weil sie, vom Standpunkte der Vernunftgesetzgebung aus gesehen (als welche, nebenbei gesagt, nichts anderes ist, als die zu begrifflicher Einheit zusammengefassten Einzelnoumena), in Wirklichkeit nur in ihrer ersteren Eigenschaft, nur als phænomena, als sinnlich-egoistische, allein auf ihre eigene Glückseligkeit bedachte, das Recht anderer aber missachtende Wesen, nur als solche sind sie wirkliche Unterthanen des Staates, nur in dieser ihrer Eigenschaft bilden sie das eigentliche Objekt seiner gesetzgeberischen Thätigkeit: *als noumena* hingegen, d. i. als vernünftig-altruistische, das allgemeine Recht wollende Wesen *sind sie* nicht so sehr Unterthanen des Staates, als vielmehr die gleichsam stillschweigenden *Mitbegründer und Mitgesetzgeber desselben.*

Der Staat, sagten wir an einer andern Stelle, ist ein Imperativ, den die Unterthanen, *sofern sie noumena* und *weil sie zugleich auch phænomena sind, sich notwendig selbst geben;* d. h. also, die Unterthanen geben sich den Imperativ, den Staat zu begründen (eine öffentliche Gesetzgebung über sich einzusetzen) notwendig selbst, sofern nämlich dieses ihr Selbst das noumenon in ihnen, sofern sie also noumena sind. Allein eben deshalb aber, *weil sie als noumena diesen Imperativ sich notwendig geben, kann derselbe nicht auf sie als noumena sich auch beziehen;* er kann vielmehr auf sie Bezug haben, nur sofern sie phænomena sind, *nur auf das phænomenon in ihnen.* Denn als noumena, als Repräsentanten der Vernunftgesetzgebung, können sie a priori schon gar keine andersartige Freiheit wollen, als nur die nach allgemeinen Gesetzen, bedürfen daher als solche einer öffentlichen Gesetzgebung überhaupt nicht. Nur als phænomena, als Vertreter der Glückseligkeit, sind sie stets geneigt, entgegen ihrem besseren Wollen als noumena, zur Ausübung einer schrankenlosen Freiheit, und um eben dies zu verhindern, um also gleichsam ihr Handeln als phænomena in (äusseren) Einklang zu bringen mit ihrem Wollen als noumena, geben sie sich als solche (d. i. als noumena) den Imperativ, den Staat zu begründen, d. h. *eine öffentliche Gesetzgebung über sich als phænomena einzusetzen. Sie als noumena wollen durch dieselbe sich als phænomena zwingen, so zu handeln, wie sie als noumena es wollen können.*

Sonach ist oder sollte wenigstens der Staat nichts anderes sein, als die sichtbare Verkörperung des Wollens seiner Unterthanen als noumena, als die zu selbständiger Existenz gelangte Vernünftigkeit derselben; der Staat solle in seiner Gesetzgebung stets nur darauf bedacht sein, das vernünftig-rechtliche Wollen seiner Unterthanen zu schützen gegen das sinnlich-egoistische Wollen derselben, oder positiv ausgedrückt; das Handeln derselben als phænomena in harmonische Uebereinstimmung zu bringen mit ihrem Wollen als noumena.

Daher ist die Gesetzgebung des Staates den Unterthanen gegenüber als *phænomena* stets eine unbedingt rechtmässige, weil sie als solche wirkliche Unterthanen des Staates seiend, naturgemäss über die Gesetzgebung desselben kein zu Recht beständiges Urteil mehr haben können; ihnen gegenüber als

noumena hingegen, d. i. als denjenigen, in deren Wollen allein die Rechtskraft des Staates wurzelt und welches zu verwirklichen seine einzige Aufgabe sei, d. h. also den Unterthanen gegenüber als den stillschweigenden Mitbegründern und Mitgesetzgebern des Staates, ist die Gesetzgebung desselben nur dann eine rechtmässige, wenn sie, wenigstens nach der Ueberzeugung des Staates, *jenes gesetzgeberische Wollen der ihr Unterworfenen wirklich verkörpert,* wenn sie das Wollen derselben als noumena thatsächlich zur Geltung bringt.

Das *objektive Kriterium* dessen, d. h. das Kriterium, wonach *wir* die Rechtmässigkeit der staatlichen Gesetzgebung zu beurteilen haben, oder woran man überhaupt erkennen könne, ob sie das Wollen der ihr Unterworfenen als noumena wirklich verkörpert, ist: *ob sie das durch dieses ihr Wollen dokumentierte Recht auf den Gebrauch der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zu beschützen und zu verteidigen die Tendenz zeige.*

Das *objektive Kriterium* hinwiederum, d. h. das Kriterium, wonach *der Staat* in seiner Gesetzgebung sich zu richten habe und woran er namentlich bei den Einzeläusserungen derselben sicher erkennen könne, ob dieselben ihrem Endziele wirklich entsprechend, d. i. der von seinen Unterthanen als noumena gewollten Fr. n. a. G. wirklich gemäss sei, ist *die Idee des ursprünglichen Kontrakts, die Idee des Gesellschaftsvertrags.*

Darnach habe der Staat seine gesetzgeberische Thätigkeit stets so aufzufassen, als ob er zu derselben auch in der realen Wirklichkeit von seinen Unterthanen nur autorisiert worden wäre, als ob diese zu einem gewissen Zeitpunkte gleichsam zu reinen noumena geworden seien und mit ihm dazumal einen Vertrag abgeschlossen hätten, er solle, gegen gewisse Gegenleistungen ihrerseits, die von ihnen als noumena gewollte rechtliche Freiheit beschützen gegen die von ihnen als phænomena gewünschte Schrankenlose Freiheit, kurz, der Staat solle sich seine gesetzgeberische Autorität so vorstellen, als ob ihm dieselbe in Wirklichkeit von seinen Unterthanen (als noumena) nur übertragen worden, als ob er mit der Handhabung der öffentlichen Gesetzgebung nur betraut worden wäre.

Und wenn er sich nun dies stets vor Augen halten sich stets nur betrachten wird als den Mandatar gleichsam seiner

Unterthanen, so wird er naturgemäss wie bei seiner gesetzgeberischen Thätigkeit überhaupt, so auch bei einer jeden Einzeläusserung derselben, d. i. bei einem jeden neu zu statuierenden Gesetz auf seine Mandanten Rücksicht nehmend sich vorerst daraufhin besinnen müssen, ob denn dieses zu statuierende Einzelgesetz wirklich ein solches ist, dass es in den Intentionen seiner Mandanten habe gelegen können, oder anders ausgedrückt, ob es denn wirklich ein solches sei, *dass die Unterthanen, wären sie bloss noumena und als solche die Gesetzgebung selbst handhaben würden, sich dieses Gesetz ebenfalls geben würden.*

Der Staat solle sich bei einer jeden Einzeläusserung seiner gesetzgeberischen Thätigkeit folgenden, aus der Idee des ursprünglichen Vertrags sich ergebenden Satz vor Augen halten: „*Was das Volk nicht über sich selbst beschliessen kann, das kann auch der Gesetzgeber* (soll heissen der Staat) *nicht über das Volk beschliessen.*" In unsere Sprache übersetzt, würde dies etwa folgendermassen lauten: Was das Volk, d. h. dasjenige, was die ihm unterworfenen Einzelindividuen zu einem Volke, zu einem gemeinsamen Willen, zu einem unterschiedslosen und einheitlichen Ganzen, zu einem gleichsam methaphisischen Organismus macht, d. h. also das in allen gleichmässig innewohnende Wollen der Vernunftgesetzgebung gemäss, was hinwiederum nichts anderes sagen will als: die Unterthanen, sofern sie noumena sind — was diese nicht über sich beschliessen können, das kann auch der Staat nicht über sie beschliessen, d. h. wie schon oben gesagt: was die Unterthanen, wären sie bloss noumena und demgemäss die Gesetzgebung in ihrer eigenen Hand behielten, nicht über sich selbst beschliessen würden, das kann auch der Staat, der nun doch einmal notwendig ist, weil die Menschen in Wirklichkeit immer nur phænomena sind, nicht über sie (eben als phænomena) beschliessen. *Er kann vielmehr über sie auch als phænomena nur das beschliessen, was sie als noumena wollen können; weil er ja nichts anderes ist oder wenigstens nichts anderes zu sein sich vorstellen solle, denn der Mandatar nur dieser, d. i. seiner Unterthanen als noumena.*

Und das nun ist der Sinn und die Bedeutung des ursprünglichen Vertrags.

Derselbe bedeutet also nicht ein historisches Faktum, nicht eine geschichtlich festgestellte Thatsache, als ob der Staat wirk-

lich jemals durch irgend eine Art von Vertragsschliessung zwischen ihm und seinen Unterthanen entstanden wäre, denn das können wir gar nicht wissen, die Wilden errichten kein Instrument über ihre Unterwerfung unter eine öffentliche Gesetzgebung. Jedenfalls ist es in Anbetracht des radikalen Bösen der menschlichen Natur, d. h. in Anbetracht dessen, dass die Menschen in Wirklichkeit nur phænomena sind, um Vieles wahrscheinlicher, dass diese Unterwerfung durch Gewalt zu stande gekommen sei als durch ein friedliches Uebereinkommen; m. a. W., dass die Gründung des Staates nicht durch die freiwillige Zustimmung aller, sondern vielmehr nur durch den Willen eines Einzelnen bewerkstelligt worden sei.

Indessen *rechtlich* kann der Akt, durch den ein Gemeinwesen sich konstituiert, nicht anders vorgestellt werden, denn als die Errichtung eines Vertrags. Wir können vom Standpunkte der Vernunftgesetzgebung aus die Entstehung eines Staates, d. i. die Statuierung einer öffentlichen Gesetzgebung und mithin auch diese selbst nur dann als eine rechtmässige anerkennen, wenn sie eine solche ist, dass sie, wenn auch in Wirklichkeit nur auf einem Einzelwillen basierend, doch *ihrem Geiste und ihrer Tendenz nach dem Willen aller entspricht,* aller, sofern sie noumena sind; d. h. also, wenn sie eine solche ist, dass sie auch durch einen Vertrag, d. i. durch die freiwillige Zustimmung aller (und eine solche ist nur möglich, wenn man unter „aller“ die Vertragsschliessenden als noumena versteht) *hätte entstehen können.*

Die Vorstellung eines ursprünglichen Vertrags hat also nur den Wert und die Bedeutung einer regulativen Idee, einer Idee, die die Vernunftgesetzgebung dem Staate an die Hand giebt, um über die Rechtmässigkeit seines gesetzgeberischen Thuns sich sicher orientieren zu können, indem sie ihm gebietet, dass er seine Gesetze so gebe, als wie sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volkes haben entspringen können. Der „vereinigte Wille eines ganzen Volkes“ ist aber nur dann denkbar, wenn man unter „Volk“ nichts anderes versteht, denn nur die zu einem einheitlichen Ganzen zusammengefassten Einzelnoumena, und unter dem „vereinigten Willen“ nur den Willen dieser. Denn die phænomena, mögen ihrer an einem Orte noch so viele zusammenwohnen, können immer nur ebensoviele Einzelindividuen und ihr Wollen immer nur ebensoviele Einzelwillen

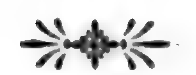
abgeben, niemals aber ein „Volk“ und einen „vereinigten Willen“. Nur als noumena, nur insofern sie Wesen sind, von denen ein jedes mit allen andern und alle andern mit einem jeden identisch sind, nur als gleichmässige Participanden der über ihre persönlichen Iche stehenden Gattungsvernunft, nur insofern sie solche sind, können die (auf einem gewissen Orte zusammenlebende) Menschen ein „Volk“, d. i. ein einheitliches, gleichsam ein organisches Ganzes abgeben, und nur das Wollen ihrer als noumena, nur das in ihnen als solchen gleichmässig innewohnende Wollen gemäss der Vernunftgesetzgebung könne einen „vereinigten Willen“ abgeben.

Wenn daher gesagt worden, dass der ursprüngliche Vertrag eine Vernunftidee ist, die den Staat verpflichtet, seine Gesetze so zu geben, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volkes haben entspringen können, so sollte damit nichts anderes gesagt sein, als dass der ursprüngliche Vertrag eine Vernunftidee ist, die dem Staate gebietet, sich immer nur als den Mandatar gleichsam seiner Unterthanen als *noumena* zu betrachten und demgemäss bei einem jeden zu statuierenden Gesetze sich vorerst daraufhin zu besinnen, ob es denn wirklich ein solches ist, dass es in den Intentionen seiner Mandanten hätte gelegen haben können, d. h. *ob es dem gesetzgeberischen Wollen der ihm Unterworfenen als noumena entspricht.* Durch die Idee des ursprünglichen Vertrags solle sich der Staat stets vergegenwärtigen, dass er ja eigentlich nichts anderes sein solle, denn der Vertreter nur des Wollens seiner Unterthanen als noumena, und dass eben deshalb seine Gesetzgebung nur insofern eine rechtmässige sein könne, als sie jenem Wollen der ihr Unterworfenen als noumena wirklich gemäss sei.

Das Wollen des noumenon äussert sich nun aber, in rechtlicher Hinsicht, allein darin, dass es dem phænomenon das Recht zuspricht auf den Gebrauch der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen. Folglich, so können wir auch sagen, ist der ursprüngliche Vertrag eine Idee, die dazu dient, um den Staat stets dessen bewusst werden zu lassen, um ihn immer daran zu erinnern, dass er im Grunde genommen zu nichts anderem da ist, denn nur dazu, um seinen Unterthanen als phænomena den Gebrauch der von ihnen als noumena gewollten Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zu ermöglichen und zu sichern, und dass

er eben deshalb nur solche Gesetze erlassen dürfe, die seiner Ueberzeugung nach dieser seiner Thätigkeit förderlich, d. i. der rechtlichen Freiheit seiner Unterthanen gemäss seien.

Sonach können wir nunmehr, dieses Kapitel abschliessend, die mit der Aufschrift desselben angedeutete rechtmässige Grundlage des Staates etwa dahin formulieren: *Die rechtmässige Grundlage des Staates,* d. i. dasjenige, was ihm vernunftrechtlich zu Grunde liegt, was seine Existenz vernunftnotwendig macht, ist nichts anderes, denn nur *die Aufgabe, seinen Unterthanen als phænomena den Gebrauch der von ihnen als noumena gewollten Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zu ermöglichen und zu sichern,* und eben deshalb ist auch *die rechtmässige Grundlage seiner Gesetzgebung, d. i. das allgemeingültige Rechtsprincip derselben, nichts anderes, denn eben wiederum nur diese Freiheit selbst.*



Drittes Kapital.

Die rechtmässige Verfassung des Staates.

§ 13. Die drei Gewalten.

Der Staat ist eine Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. Rechtsgesetze sind solche, das äussere Zusammenleben von Menschen regelnde Normen, denen zwingende Kraft innewohnt; die, indem sie an den ihnen Unterworfenen herantreten, sich nicht auf seine (jeweilige) Zustimmung stützen, sondern unabhängig von derselben mit der Prätension auftreten, ihm zu gebieten, als Zwangsgebot über ihn zu gelten. Es sind solche Zwangsgebote, besser gesagt: Rechtsgesetze möglich dadurch, dass sie ihre rechtliche Autorität nicht aus der thatsächlichen Zustimmung der ihnen Unterworfenen schöpfen, nicht aus ihrem Wollen als phænomena, sondern aus der gleichsam stillschweigenden Zustimmung derselhen, aus ihrem Wollen als noumena. Sie beziehen sich zwar in ihrer empirischen Wirkung auf sie als phænomena und werden auch von ihnen als solchen gegeben, haben aber doch ihre rechtliche Wurzel, ihren vernunftgemässen Ursprung in ihrem Wollen als noumena. Die Menschen, sofern sie noumena sind, können schlechterdings für sich als phænomena keine andere Freiheit wollen, denn nur die nach allgemeinen Gesetzen, und zur Sicherung dieser so von ihnen als noumena gewollten rechtlichen Freiheit gegen die von ihnen als phænomena gewünschte schrankenlose Freiheit sollen eben jene Rechtsgesetze dienen. Das Prinzip derselben kann also nicht sein das empirische Wollen der ihnen Unterworfenen als phænomena, sondern nur das intelligible Wollen derselben als noumena, nicht die von ihnen als Sinnenwesen gewollte schrankenlose Freiheit, sondern nur die von

ihnen als Vernunftwesen gewollte Freiheit nur nach allgemeinen Gesetzen, nicht das individuelle Wollen ihrer als sinnlich-egoistische Wesen, sondern nur ihr allgemeines Wollen als vernünftig-altruistische Wesen. Durch die Rechtsgesetze solle eben nichts anderes bezweckt werden, als dass die ihnen Unterworfenen in ihren äusseren Verkehr mit einander als phænomena sich nicht dem ihnen als solchen innewohnenden egoistischen Wollen hingeben, sondern dass sie dem ihnen als noumenon innewohnenden altruistischen Wollen folgen sollen, dass sie als phænomena so handeln sollen, wie sie als noumena es wollen können, d. h. also, dass sie in ihrem Handeln nicht über diejenige Grenze hinausgehen, innerhalb deren allein die Coexistenz des Handelns aller möglich ist. Dies und nichts anderes ist der Zweck der Rechtsgesetze; das phænomenen zu zwingen, dass es gemäss dem Wollen des noumenon handle.

Es ist nun aber klar, dass die Rechtsgesetze diesen ihren Zweck (das Handeln des phænomenon in äussere Uebereinstimmung zu bringen mit dem Wollen des noumenon) nur dann werden wirklich zu erreichen vermögen, wenn erstens neben der öffentlichen Macht, von der sie erlassen werden, noch zweitens eine Macht giebt, welche für ihre thatsächliche Befolgung sorgt, und drittens eine, durch welche sie auf konkrete Einzelfälle angewendet werden. Nur dann, wenn die Rechtsgesetze erstens durch eine öffentliche gesetzgebende Gewalt öffentlich erlassen, d. i. rechtlich statuiert, sodann zweitens durch eine mit hinreichender Macht bekleideten Regierungsgewalt auf ihre empirische Wirkung hin verbürgt, und drittens durch eine richtende Gewalt auf konkrete Einzelfälle angewendet werden, sind sie wirklich solche und nur dann vermögen sie den durch sie beabsichtigten Zweck wirklich zu erfüllen. *Der Staat* nun, als welcher ja nichts anderes ist, denn nur eine Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen, ***enthält sonach drei verschiedene Gewalten in sich; die gesetzgebende Gewalt, die vollziehende oder Regierungsgewalt, und die rechtsprechende oder richterliche Gewalt.***

§ 14. *Das begriffliche Verhältnis der drei Gewalten unter einander.*

Im Begriffe des Staates sind, wie wir gesehen, drei verschiedene Gewalten enthalten, von denen eine jede ihre besondere Funktion hat; die eine bethätigt sich gesetzgebend, die andere regierend, die dritte endlich richtend.

In welchem Verhältnis stehen nun aber diese drei Gewalten zu einander? Welchen Rang nimmt die eine den beiden andern gegenüber ein? Wir werden uns die Beantwortung dieser Fragen erleichtern, wenn wir die Funktionen der drei Gewalten etwas näher ins Auge fassen. Zunächst also die der gesetzgebenden Gewalt.

Der gesetzgebenden Gewalt liegt, wie schon der Name derselben andeutet, die Funktion ob, die öffentlichen Gesetze zu erlassen, vermittelst deren das Handeln der ihnen Unterworfenen als phænomena fixiert und umgrenzt wird gemäss ihrem Wollen als noumena, d. h. gemäss dem Gedanken der Coexistenz des Handelns Aller. Sie ist also diejenige Gewalt, *von der alles öffentliche Recht ausgeht,* als welches ja nichts anderes ist, denn der Inbegriff nur der jene Coexistenz ermöglichenden Gesetze. Daher *gebührt* ihr, d. i. *der gesetzgebenden Gewalt* offenbar *der erste Rang* unter den im Wesen des Staates enthaltenen drei Gewalten; ja wenn man etwas schärfer zusieht, *ist mit dem Vorhandensein ihrer allein schon der Staat potentiell gegeben.* Denn was ist ~~denn~~ das eigentlich Specifische des Staates? Dass die einzelnen Glieder desselben in ihrem äusseren Verhalten zu einander nicht so verfahren, wie sie als phænomena es *möchten,* sondern so, wie sie gemäss ihrem in den Gesetzen verdichteten Wollen als noumena *müssen.* Dasselbe Verhältnis herrscht nun aber keimartig auch da schon vor, wo es auch nur eine gesetzgebende Gewalt allein giebt; denn dass es eine solche giebt, beweist schon, dass die ihr Unterworfenen wenigstens *gewillt* sind, in ihrem äusseren Verhalten zu einander als phænomena ihrem Wollen als noumena zu folgen, als dessen concrete Einzeloffenbarungen sie eben jene von der gesetzgebenden Gewalt zu erlassenden Gesetze betrachten. Also ist schon mit dem Vorhandensein einer gesetzgebenden Gewalt allein der Staat gegeben, allerdings in vorerst noch potenziellem

keimartigen Zustande nur. Zum Wesen eines wirklichen, voll entwickelten Staates gehört nicht nur, dass die einzelnen Glieder desselben *gewillt* sind, in ihrem äusseren Verhalten zu einander als phænomena ihrem Wollen als noumena gemäss zu verfahren, sondern *dass sie so verfahren müssen und nicht anders verfahren dürfen. „Du musst,“* spricht der Staat zu seinen Unterthanen, „meine Gesetze befolgen, du musst dies und das thun und jenes unterlassen.“ Der Staat gründet sich also nicht auf das auch im besten Falle immerhin subjektive „ich will“ des phænomenon, sondern auf das objektive „du musst“ des noumenon. *Und dieses „du musst“ bewirkt nun der Staat in seiner Eigenschaft als vollziehende oder Regierungsgewalt.* Als gesetzgebende Gewalt muss er das Wollen des noumenon verkörpern, sofern es positiv gesetzgebend sich äussert, in dessen intelligiblen Form also des „du sollst“, als Regierungsgewalt hingegen muss er dasselbe verkörpern, sofern es praktisch regierend sich bethätigt, in dessen empirischen Form also des „du musst.“ M. a. W.; der Staat, als Verkörperer des Wollens als noumenon, hat nicht nur die Aufgabe, dasselbe in seine Einzelheiten zu zerlegen, es concret auszubildeu und zu detaillieren, auf dass es auf alle möglicherweise vorkommenden Einzelthätigkeitsverhältnisse der phænomena Anwendung finden *könne*, sondern hat auch dafür zu sorgen, dass es auf dieselben auch *thatsächlich* angewendet werden, er hat nicht nur Gesetze zu *erlassen*, sondern dieselben auch *auszuführen*, er muss also neben der gesetzgebenden Gewalt auch noch eine vollziehende oder Regierungsgewalt in sich enthalten. Aufgabe der letzteren wäre es nun, darüber zu wachen, dass die von der ersteren erlassenen Gesetze auch thatsächlich befolgt, dass sie niemals und unter keiner Bedingung umgangen oder gar übertreten werden sollen, also ihnen gleichsam *die reale Wirkung zu sichern, den empirischen Effekt zu verleihen.* Ihren rechtlichen Effekt erhalten sie durch die öffentliche Proklamierung seitens der gesetzgebenden Gewalt, ihren empirischen Effekt hinwiederum durch die Machtunterstützung seitens der Regierungsgewalt. Das Verhältnis dieser beiden Gewalten würde sich also etwa folgendermassen darstellen: Die gesetzgebende Gewalt verleiht den Gesetzen die intelligible Autorität, die Regierungsgewalt hinwiederum die wirkliche, reale Autorität; durch erstere erhalten die Gesetze

ihre rechtliche Geltung, durch letztere ihre empirische Wirkung. Letztere, d. i. die Regierungsgewalt, steht sonach der ersteren, der gesetzgebenden Gewalt gegenüber erstens in dem Verhältnis einer Subordination, sodann zweitens in dem einer Coordination, *sie ist ihr einerseits untergeordnet, andererseits aber auch beigeordnet.* Untergeordnet insofern, als ja ihre Existenz die Existenz jener schon notwendig voraussetzt. Denn solange in einem Gemeinwesen es noch an einer gesetzgebenden Gewalt fehlt, da kann auch keine Regierungsgewalt existieren; wo es noch keine öffentlichen Gesetze giebt, da braucht auch nicht für ihre allgemeine Geltung gesorgt zu werden. Erst wenn schon eine gesetzgebende Gewalt existiert, die Gesetze erlässt, sie öffentlich proklamiert und sie somit rechtlich autorisiert, bleibt Raum übrig für die Thätigkeit einer Regierungsgewalt, darin bestehend, die von der gesetzgebenden Gewalt rechtlich autorisierten Gesetze auch empirisch zu autorisieren. Zu dieser ihrer Thätigkeit aber ist sie nicht nur zulässig, sondern sogar unbedingt notwendig; neben der gesetzgebenden Gewalt muss auch noch, wie oben nachgewiesen, eine Regierungsgewalt existieren; diese bildet eine praktisch notwendige Ergänzung jener und ist ihr daher insofern auch beigeordnet. Das Verhältnis beider liesse sich nunmehr kurz etwa dahin zusammenfassen: *Die gesetzgebende Gewalt ist eine zugleich logisch und praktisch notwendige Voraussetzung der Regierungsgewalt, diese hinwiederum ein praktisch notwendiges Postulat jener.*

Ein solch praktisch notwendiges Postulat beider ist endlich die rechtsprechende oder richterliche Gewalt. Dieser liegt die Aufgabe ob, die von der gesetzgebenden Gewalt rechtlich statuierten und von der Regierungsgewalt empirisch verbürgten Gesetze auf concrete Einzelfälle anzuwenden, in Streitfällen gemäss denselben die Sentenz zu fällen, also, um es kurz zu sagen, einem jeden das Seine nach dem Gesetze zuzuerkennen. Ihr Dasein setzt sonach notwendig voraus die Existenz jener beiden ersteren Gewalten und ist sie denselben insofern untergeordnet, wird aber anderseits von diesen beiden ebenso notwendig gefordert und ist sie ihnen insofern auch beigeordnet.

„Die drei Gewalten, die aus der Idee eines Staates überhaupt notwendig hervorgehen, sind sonach erstlich einander untergeordnet, aber zweitens einander auch beigeordnet, da

die eine ein notwendiges Ergänzungsstück bildet der andern zur Vollständigkeit der Staatsverfassung.“

§ 15. Das empirische Verhältnis der drei Gewalten.

Nachdem wir im vorigen Paragraphen uns Klarheit verschafft haben über das *begriffliche Verhältnis* der drei Gewalten, über das Verhältnis ihrer in der blossen Idee, rein begrifflich gefasst, wollen wir nunmehr in diesem Paragraphen *das empirische Verhältnis* der drei Gewalten untersuchen, d. h. in welchem Verhältnis dieselben, wenn empirisch verkörpert, wenn durch physische (oder moralische) Personen sinnlich dargestellt, zu einander stehen. Wir gehen dabei von der, vorerst allerdings noch hypothetischen Annahme aus dass, sie entsprechend ihrer begrifflichen Verschiedenheit, auch empirisch verschieden dargestellt, dass sie nicht durch ein und dieselbe Person, sondern durch drei besondere Personen verkörpert werden müssen, und wollen eben daraufhin untersuchen, in welchem Verhältnis eine jede einzelne der so für sich besonders verkörperten Gewalten zu den beiden andern steht, oder besser gesagt, in welchem Verhältnis die dieselben repräsentierenden Personen zu einander stehen.

Es ist nun von vorneherein klar, dass das Verhältnis dieser „Personen“ sich ganz so gestalten müsse, wie das Verhältnis der durch sie repräsentierten Gewalten, wenn man von ihren Repräsentanten, den Personen, gänzlich abstrahiert, m. a. W., dass *das empirische Verhältnis der drei Gewalten sich ganz analog gestalten müsse ihrem begrifflichen Verhältnis.* Im begrifflichen Verhältnis steht nun, wie wir gesehen, die gesetzgebende Gewalt obenan, sie nimmt den ersten Rang ein; ihr folgt sodann die Regierungsgewalt, als welche jener einerseits untergeordnet, weil sie dieselbe notwendig voraussetzt, andererseits ihr aber auch beigeordnet ist, weil sie von derselben ebenso notwendig gefordert wird. Als beiden untergeordnet folgt sodann drittens die richtende Gewalt, weil sie beide von dieser notwendig vorausgesetzt werden; aber auch diese ist wiederum jenen auch beigeordnet, weil sie eine notwendige Ergänzung derselben bildet. Dieses Verhältnis nun der drei Gewalten an sich übertragen auf sie als Erscheinung, d. i. auf die dieselben

sinnlich verkörpernde Personen, würde sich nun etwa folgendermassen darstellen: Die die gesetzgebende Gewalt repräsentierende Person, der Gesetzgeber, nimmt den ersten Rang ein; er ist es, der das Wollen des noumenon in dessen ursprünglichsten und reinsten Form verkörpert, in der der gesetzgebenden, und er ist somit derjenige, von dem alles öffentliche Recht ausgeht, als welches ja nichts anderes ist, denn der weitere Ausbau nur und die konkrete Einzelausbildung des Wollens des noumenon. Man kann ihn daher als den *Schöpfer des Rechts* bezeichnen. Ihm folgt sodann *der Regierer, der Erhalter des Rechts*. Erhalter des Rechts insofern, als ja seine Funktion darin besteht, dass die von dem Gesetzgeber statuierten Gesetze von einem jeden Einzelnen thatsächlich befolgt, dass sie niemals und unter keinen Bedingungen durchbrochen, dass sie also überall und unter allen Umständen *aufrechterhalten* werden sollen. *In dieser seiner Eigenschaft aber als Erhalter des Rechts ist er dem Gesetzgeber, dem Schöpfer des Rechts notwendig untergeordnet;* denn um ein Recht zu erhalten, muss dasselbe schon geschaffen sein, dem Regierer muss notwendig ein Gesetzgeber vorausgehen, und es ist somit jener diesem untergeordnet. Dieser solchermassen rein logischen Unterordnung entspricht nun aber im weitern auch eine *positiv rechtliche Unterordnung; der Regierer erhält seine Macht,* bestehend im Zwangsrecht desselben, *allein aus der Hand des Gesetzgebers.* Denn dieser ist es, von dem alles öffentliche Recht ausgeht und folglich auch das Zwangsrecht des Regierers.

Es wird dies klarer, wenn wir uns das Wesen und die Berechtigung des Zwanges auf einen Augenblick vergegenwärtigen.

Der Zwang ist ein Correlat des Rechts. Der Gegensatz des Rechts ist das Unrecht; ein jedes Unrecht ist ein Hindernis des Rechts, eine jede Hemmung, die diesem Hindernis entgegengesetzt wird, ist sonach eine Beförderung des Rechts. Diese Hemmung bewirkt nun der Zwang; folglich bedeutet derselbe nicht eine Verletzung des Rechts, sondern im Gegenteil eine Beförderung desselben; natürlich nur insofern, als er wirklich nur darauf sich beschränkt, das Unrecht abzuwehren und das Recht zu verteidigen, geht er aber darüber hinaus, so muss er selbst als ein Unrecht bezeichnet werden. Was nun aber Recht

oder Unrecht ist, das bestimmt innerhalb des staatlichen Lebens allein der Wille des Gesetzgebers. Diesem Willen die empirische Wirkung zu verleihen, ist Aufgabe des Regierers, und auf dass er diese seine Aufgabe wirklich erfüllen könne, wird ihm das Zwangsrecht eingeräumt. Also nur insofern, als er wirklich nur, um seine Aufgabe zu erfüllen, es gebraucht, nur insofern, als er davon Gebrauch macht, um dem Willen des Gesetzgebers thatsächliche Geltung zu verschaffen. Geht er aber darüber hinaus, wendet er den Zwang an, sei es geradezu entgegen dem Willen des Gesetzgebers, oder sei es auch gemäss demselben zwar, aber über dasjenige Mass, als welches schon genügen würde, um jenem den empirischen Effekt zu sichern, gleichviel, in jedem Falle bedeutet er eine (wenn auch in letzterem Falle nur indirekte) Negierung des Willens des Gesetzgebers und muss somit als ein unrechtmässiger bezeichnet werden. Ist er nun aber ein unrechtmässiger, so hat der Regierer kein Recht mehr, ihn anzuwenden; er hat das Recht, den Zwang anzuwenden nur sofern dieser dem Rechte dient, dient er aber demselben nicht mehr und wendet ihn der Regierer doch an, so thut er dies entgegen dem Rechte, und kann ihm somit der Gesetzgeber, als der Schöpfer des Rechts, seine Macht, d. i. seine Zwangsbefugnis *überhaupt* abnehmen; *der Gesetzgeber kann den Regierer seines Amtes entheben, ihm die Gewalt nehmen,* und darin nun besteht die rechtliche Unterordnung des Regierers unter den Gesetzgeber.

Der Regierer ist aber andererseits dem Gesetzgeber auch beigeordnet. Was schon daraus hervorgeht, dass er ein notwendiges Postulat desselben bildet. Ebenso notwendig, wie der Gesetzgeber vom Regierer vorausgesetzt wird, wird dieser von jenem gefordert. Dieser solchermassen wiederum rein logischen Beiordnung entspricht nun aber auch wiederum eine rechtliche Beiordnung. Dieselbe besteht darin, *dass der Regierer vom Gesetzgeber zwar seines Amtes enthoben, aber mit nichten von ihm bestraft werden könne;* „denn das wäre wiederum ein Akt des Regierers, dem zu oberst das Vermögen dem Gesetze gemäss zu zwingen zusteht, der aber dann selbst eines Zwanges unterworfen wäre; welches sich widerspricht.“ D. w. s., wenn der Gesetzgeber das Recht haben sollte, dem Regierer, so dieser seine Gewalt missbraucht und damit das Recht verletzt, dieserhalb

nicht nur die Gewalt zu nehmen, sondern ihn obendrein auch noch zu bestrafen, also ein Zwangsrecht über ihn auszuüben, dass dann nicht mehr der Regierer der Regierer wäre, sondern der Gesetzgeber, nicht jenem stünde dann zu oberst das Recht zu dem Gesetz gemäss zu zwingen, sondern diesem, kurz, die gesetzgebende und die Regierungsgewalt wären sodann in ein und derselben Person verkörpert; als welches aber unserer hypothetischen Annahme von der notwendigen Trennung der drei Gewalten widerspräche. Also: Sobald man annimmt, dass die Regierungsgewalt von der gesetzgebenden Gewalt notwendig getrennt werden müsse, so muss man vernunftigermassen zugeben, dass wenn auch der Regierer seine Gewalt allein aus der Hand des Gesetzgebers erhält und ihm dieselbe von diesem auch wieder genommen, er aber doch niemals von ihm bestraft werden könne, dass also der Regierer dem Gesetzgeber gegenüber doch auch eine gewisse Selbständigkeit besitzt, insofern als letzterer niemals ein Zwangsrecht über ihn auszuüben vermag. Und in diesem Sinne nun ist der Regierer dem Gesetzgeber auch (rechtlich) beigeordnet.

Wir sehen also, dass das Verhältnis der „Personen“ sich ganz so gestaltet, wie das Verhältnis der Gewalten an sich, wenn man von den Personen ganz abstrahiert, dass das Verhältnis der Gewalten, wenn empirisch gesondert, ganz analog ist dem Verhältnis Ihrer, wenn auch nur rein begrifflich geschieden. Immer ist es dasselbe: *das Verhältnis der Subordination einerseits und der Coordination andererseits.* Wir haben dies gesehen bei den beiden ersten Gewalten, der gesetzgebenden und Regierungsgewalt, und es bliebe uns nur noch übrig, die dritte und letzte Gewalt, die richtende, daraufhin zu untersuchen. Allein wir glauben dies füglich unterlassen zu dürfen, da es mit Sicherheit vorauszusehen ist, dass auch das Verhältnis der empirisch verkörperten richtenden Gewalt zu den beiden ihr vorangehenden Gewalten sich ganz so gestalten wird, wie das Verhältnis dieser beiden unter sich; auch der Richter wird dem Gesetzgeber und Regierer einerseits untergeordnet sein, weil er sie notwendig voraussetzt, weil er seine Funktion nur unter der Bedingung der Funktionen jener beiden auszuüben vermag, ihnen aber andererseits auch beigeordnet sein, weil er von ihnen ebenso notwendig gefordert wird, weil seine Funktion eine

notwendige Ergänzug bildet ihrer Funktionen. Wir dürfen uns daher, wie gesagt, eine nähere Darlegung des rechtlichen Rangverhältnisses des Richters füglich ersparen. Wir wollen uns jetzt vielmehr zu einer andern, und wie uns scheinen will, sehr gewichtigen und schwierigen Frage zugleich begeben, zu der Frage nämlich betreffs der Gewaltentrennung: d. h. ob die drei Gewalten durch ein und dieselbe Person verkörpert werden dürften, oder ob sie durch drei besondere Personen verkörpert werden müssen. Wir haben bisher durchwegs das letztere angenommen und auf diese Annahme hin unsere obigen Untersuchungen gegründet, ohne uns darüber Rechenschaft zu geben, ob denn diese Annahme wirklich nur eine blosse Annahme, nur eine Hypothese sei, oder ob sie mehr als eine solche ist, ob ihr vielleicht eine vernunftgemässe Notwendigkeit zu Grunde liegt. Wir wollen nunmehr dies Versäumnis nachholen und in dem nun folgenden Paragraphen auf diese Frage etwas näher eingehen.

§ 16. Die Trennung der Gewalten.

Wir formulieren diese Frage nochmals kurz dahin: *Müssen die so in der Idee eines Staates überhaupt notwendig enthaltenen drei Gewalten durch drei besondere Personen, oder dürften sie auch durch ein und dieselbe Person verkörpert werden?*

Die Antwort auf diese Frage kann unseres Erachtens nur folgerdermassen lauten:

Die Trennung der Gewalten, d. i. die physische Verkörperung derselben durch drei besondere Personen, *ist nicht das Vernunftgemässe schlechthin, sondern nur das Vernunftgemässeste,* ist diejenige Form der Gewaltenverkörperung, welche der Vernunftgesetzgebung am meisten entsprechen dürfte, nicht aber zugleich auch die einzig vernunftgemässe Form schlechtweg, ist also, um es kurz zu sagen, *keine absolute, sondern nur eine relative Vernunftnotwendigkeit, eine solche ist sie aber.*

Wir wollen nun dies im folgenden des näheren begründen, und zwar fangen wir an mit der Begründung zunächst des Negativen unserer Antwort:

a) Die Trennung der Gewalten ist keine absolute Vernunftnotwendigkeit.

Dies ergiebt sich aus folgender Erwägung.

Wir wissen: vom Standpunkte der Vernunftgesetzgebung aus gesehen ist der Staat nichts anderes oder sollte wenigstens nichts anderes sein, als der Verkörperer des allgemeinen Willens seiner Unterthanen als noumena gegen das individuelle Wollen ihrer als phænomena. Wir wissen ferner: im Begriffe des Staates sind notwendigerweise drei verschiedene Gewalten enthalten, von denen eine jede eine notwendige Ergänzung bildet der beiden andern, die also in ihrer Gesamtheit den Begriff „Staat" konstruieren. Folglich: *wenn der Staat, als Summa der drei Gewalten, der Verkörperer ist des Willens Aller als noumena schlechthin, so sind die drei Gewalten, wenn einzeln für sich betrachtet, die Verkörperer des Willens Aller als noumena in dessen verschiedenen Bethätigungsarten.* Der Wille Aller als noumena ist zwar an sich gesehen immer derselbe, stets der gleiche, bestehend (soweit er in rechtlicher Beziehung allein in Betracht kommt) im Wollen der Freiheit nur nach allgemeinen Gesetzen, in Beziehung jedoch auf die empirische Erscheinungswelt zerfällt er in drei verschiedene Bethätigungsarten. Er erscheint in der Welt der phænomena, um diesen die Respektierung jener von ihm gewollten Freiheit nur nach allgemeinen Gesetzen aufzuzwingen, erstens in Form einer gesetzgebenden, sodann in der einer regierenden und drittens endlich in der einer richtenden Gewalt.

Das Verhältnis zwischen dem Willen Aller als noumena und der Freiheit einerseits und den drei Gewalten andererseits würde sich sonach etwa folgendermassen darstellen: *Der Wille Aller als noumena ist die intelligible Substanz gleichsam, die Freiheit ihr Attribut, d. i. die ihr innerstes Wesen ausdrückende Eigenschaft, die drei Gewalten hinwiederum ihre empirischen Erscheinungsformen.* Daher diese Gewalten, wenn als solche und an sich betrachtet, einer jedweden Selbständigkeit wie auch einer jedweden Realität entbehren; nur sofern wir sie im Zusammenhange fassen mit der ihnen zu Grunde liegenden intelligiblen Substanz, eben als empirische Erscheinungsformen derselben, haben sie Realität, haben sie ein Sein. Sie

sind nicht in sich, sondern in einem andern, in der intelligiblen Substanz, und werden nur in dieser begriffen.

Woraus denn nun unmittelbar von selbst folgt, dass wenn diese Gewalten thatsächlich in Erscheinung treten, d. i. innerhalb eines gemeinen Wesens durch bestimmte Personen physisch verkörpert werden, *so diese Personen nicht so sehr die Gewalten sind, als vielmehr dieselben nur darstellen, sie nur repräsentieren.* Die Gewalt, d. i. die rechtlich wirkende Kraft, ist immer nur die intelligible Substanz, ist stets allein der Wille Aller als noumena, und jene Personen sind nur die sinnlichen Personifikationen der empirischen Bethätigungsarten der intelligiblen Substanz, sind nur die physischen Verkörperer der Erscheinungsformen des Willens Aller als nouma. Der Wille Aller als noumena, dieser ist es, aus dem der Staat überhaupt erst hervorgeht, und in dem eben deshalb die im Begriffe des Staates enthaltenen drei Gewalten ihre rechtliche Wurzel, ihre Rechtskraft besitzen, als welche Rechtskraft folglich auf die diese Gewalten repräsentierende Personen nur insofern übergehen kann, als diese in der Ausübung ihrer Gewalt thatsächlich den Willen Aller als noumena verkörpern, als sie denselben wirklich zur Geltung bringen. Ihre Gewalt liegt also nicht so sehr in ihren Persönlichkeiten als solchen, als vielmehr nur in dem durch sie zu verkörpernden Willen Aller als noumena. Sie sind also nicht die Gewalt, sondern repräsentieren nur dieselbe, *sind nur die Repräsentanten der Gewalten.*

Ist dem aber so, sind die „Personen“ nicht die Gewalten an sich, sondern nur die Repräsentanten derselben, so ist vernünftigermassen nicht abzusehen, warum es dieser „Personen“ drei besondere geben müsse, warum nicht auch ein und dieselbe genügen sollte, warum die drei Gewalten durch drei besondere Personen repräsentiert werden müssen, warum sie dies nicht dürften auch durch ein und dieselbe Person. Sind ja doch diese Gewalten, wenn auch begrifflich verschieden, im Grunde genommen doch ein und dasselbe, insofern nämlich, als sie ja nichts anderes sind, denn nur ebensoviele empirische Erscheinungsformen der *einen* intelligiblen Substanz, nur ebensoviele sinnliche Bethätigungsarten des einen und desselben Willens Aller als noumena; — warum sollten sie nun nicht auch einheitlich, d. i. durch ein und dieselbe Person repräsentiert werden dürfen?!

Diese Person muss ja doch 'mal als Repräsentant des Willens Aller als noumena angesehen werden, wenigstens nach der *einen* Seite hin, warum sollte sie nun denselben nicht auch repräsentieren dürfen in *allen* seinen empirischen Erscheinungsformen. Warum sollte z. B. der Gesetzgeber, der ja doch 'mal als Repräsentant des Willens A. a. noumena angesehen wird, sofern dieser positiv gesetzgebend sich äussert, denselben nicht auch repräsentieren dürfen, sofern er auch regierend und richtend sich bethätigen müsse?! Warum soll der Gesetzgeber die von ihm erlassenen und von einem jeden als die concreten Einzeläusserungen des Willens der noumena angesehenen Gesetze nicht auch vollziehen und auf Einzelfälle anwenden dürfen, d. h. warum soll er nicht zugleich auch den Regierer und Richter repräsentieren dürfen? Hat er einmal das Privilegium gleichsam als das Organon des gesetzgeebenden Willens der noumena zu gelten, so ist vernünftigermassen nicht abzusehen, warum ihm das Privilegium vorenthalten werden sollte, als Organon auch des regierenden und richtenden Willens der noumena zu gelten.

Wir meinen also, dass aus der Vernunft schlechterdings kein absolutes Verbot gegen eine Concentrierung der Gewalten und folglich auch kein absolutes Gebot für eine Trennung derselben sich ableiten lässt. Die Vernunft will durch den Staat lediglich das Eine bezwecken, dass das allgemeine Wollen seiner Glieder als noumena zur Geltung komme gegen ihr individuelles Wollen als phænomena; dass nun aber der Staat diesen seinen Zweck nur dann werde wirklich erfüllen können, wenn die (in seinem Wesen enthaltenen) drei Gewalten durch drei besondere Personen, und nicht auch dann, wenn sie auch nur durch einund dieselbe Person verkörpert werden, das vermögen wir aus der Vernunft schlechterdings nicht abzuleiten. Aus der Vernunft folgt vielmehr, dass sobald eine *Person*, ein *Phænomenon* also, die Qualifikation besitzen kann, den Willen der noumena zu verkörpern in der *einen* empirischen Erscheinungsform desselben, so es auch die Qualifikation besitzen muss, denselben Willen des noumena zu verkörpern auch in seinen beiden andern empirischen Erscheinungsformen; dass aber z. B. das gesetzgebende phænomenon, da ihm als solchem notwendigerweise die Qualifikation zugeschrieben werden muss, den Willen der noumena zu verkörpern, sofern er positiv gesetzgebend sich äussert, es auch qualificiert sein muss,

denselben Willen der noumena zu verkörpern, auch sofern er regierend und richtend sich bethätigen müsse, dass also, um es kurz zu sagen, der Gesetzgeber zugleich auch Regierer und Richter sein kann. Kann er dies aber sein, und das muss vernünftigerweise zugegeben werden, so dürfte er dies auch sein, wenigstens liesse sich dagegen kein absolutes (Vernunft)-Verbot aufbringen und folglich auch kein unbedingtes Gebot für das Gegenteil, für eine Trennung der Gewalten.

Aus alledem ergiebt sich nun, wie wir glauben, die vollgültige Begründung zunächst des Negativen unserer Antwort auf die Frage betreffs der Gewaltentrennung, dass nämlich dieselbe *keine absolute Vernunftnotwendigkeit bildet;* wir wollen nunmehr zur Begründung des Positiven unserer Antwort übergehen, dessen nämlich, dass die Trennung der Gewalten doch eine relative Vernunftnotwendigkeit bildet, sofern sie diejenige Form der Gewaltenverkörperung ist, die der Vernunftgesetzgebung am meisten entsprechen dürfte, sofern sie also die *vernunftmässigste* Form ist.

b) Die Trennung der Gewalten ist eine relative Vernunftnotwendigkeit.

Dies ergiebt sich aus folgender Erwägung:

Durch die drei Gewalten soll, wie wir dies schon des öfteren hervorgehoben, nichts anderes bezweckt werden, als dass die ihnen Unterworfenen als phænomena so handeln sollen, wie sie als noumena es wollen können, dass also auch in ihrem äusseren Verhalten das allgemeine Wollen Ihrer als noumena zur Geltung komme gegen das individuelle Wollen Ihrer als phænomena. Und auf dass dies nun aber durch die Gewalten thatsächlich bewirkt werden solle, müssen dieselben physisch verkörpert, d. i. durch bestimmte Personen repräsentiert werden. Diesen Personen sich zu widersetzen, ist den Unterthanen unbedingt verboten. Denn diese Personen, in ihrer Eigenschaft als Repräsentanten der Gewalten, müssen zugleich auch als die Repräsentanten des diesen Gewalten zu Grunde liegenden Willens der noumena angesehen werden, und demgemäss kann den Unterthanen, in ihrer Eigenschaft als phænomena, und solche sind sie doch schlechterdings immer, kein zu Recht beständiges Urteil über die Amtausübung der Repräsentanten mehr zustehen und folglich auch kein Widersetzlichkeitsrecht gegen dieselben.

Sonach wären aber, so wird man uns entgegenhalten, die Unterthanen ganz und gar der Willkür der Repräsentanten anheimgegeben. Denn auch diese können doch, menschlich gesehen, schlechterdings immer nur *phænomena* sein, und als solche könnten sie nun aber allzuleicht geneigt sein, in der Ausübung ihrer Macht nicht so sehr die Interessen der Gesamtheit zu berücksichtigen, als vielmehr ihre eigenen individuellen Interessen, nicht so sehr den Willen der ihnen Unterworfenen als noumena, als vielmehr ihr eigenen Willen als phænomena. Aber auch sonst, so würde man weiter raisonieren, man braucht den Repräsentanten nicht geradezu eine böse Absicht zu unterschieben, sondern nur das von ihnen voraussetzen, was von allen Menschen notwendigerweise vorausgesetzt werden muss, dass nämlich auch sie nicht unfehlbar sind, dass auch sie in betreff dessen, ob sie in der Ausübung ihrer Gewalt, wie sie selber allenfalls meinen mögen, wirklich nur den Willen der ihnen Unterworfenen verkörpern, sich doch immerhin irren und diesen somit Unrecht zufügen könnten, als in welch thatsächlichem Falle aber, wenn den Unterthanen kein Widerstandsrecht zustehen sollte, sie doch herzlich schlecht daran wären.

Darauf ist zu antworten: *„Es ist für die Unterthanen nichts zu thun als zu gehorchen, ein Widerstandsrecht steht ihnen in keinem Falle zu.* In letzterem Falle, d. i. in dem Falle, wo nur ein Irrtum der Repräsentanten anzunehmen ist, schon deshalb nicht, weil eben so wie diese sich irren können, können auch die Unterthanen sich irren, und wenn diesen trotz dieser Möglichkeit ein Widerstandsrecht zustehen sollte, so würde dadurch von vorneherein schon eine jedwede bürgerliche Gemeinschaft unmöglich gemacht werden. Aber auch im ersteren Fall, auch in dem Fall, wo die Repräsentanten in der Ausübung ihrer Gewalt, nach Meinung der Unterthanen, absichtlich und bewusstermassen den Willen Ihrer als noumena hintansetzen hinter ihren eigenen Willen als phænomena und solchermassen das Recht bewusst verletzen, auch in diesem Falle, sagen wir, kann den Unterthanen kein Widerstandsrecht zustehen. Denn jene Meinung ist doch immerhin nur *ihre* Meinung, der die Behauptung der *Repräsentanten* gegenübersteht, und wenn nun jenen, d. i. den Unterthanen, gestattet sein sollte, auf ihre blosse Meinung hin, deren objektive Wahrheit sie nicht bewiesen und

niemals beweisen können, diesen, d. i. den Repräsentanten, Widerstand entgegenzusetzen, so wäre auch dadurch die Möglichkeit einer jedweden bürgerlichen Verfassung von vorneherein aufgehoben. Eine solche bürgerlich-rechtliche Verfassung muss es aber notwendig geben, es ist dies ein kategorischer Imperativ der Vernunft, folglich kann diese den Unterthanen unter keiner Bedingung ein Widerstandsrecht einräumen.

Sie kann nur, um doch einem etwaigen Despotismus irgendwie vorzubeugen, *den Repräsentanten gewisse Pflichten auferlegen;* natürlich wiederum keine Zwangspflichten, sondern nur moralische Pflichten. So z. B., dass sie sich stets nur betrachten sollen als die Mandatoren gleichsam der ihnen Unterworfenen als noumena (der Gesellschaftsvertrag), und dass sie demgemäss stets bestrebt sein sollen, in der Ausübung ihrer Gewalt nicht ihren eigenen individuellen Willen, sondern den allgemeinen Willen, den Willen Aller als noumena zur Geltung zu bringen. Ferner kann die Vernunft (um einem Despotismus vorzubeugen), auch gewisse praktische Mittel anwenden. Eines derselben, das uns hier besonders interessiert, ist eben *die Trennung der Gewalten*, besteht also darin, dass sie die Gewalten nicht durch ein und dieselbe Person, sondern durch drei besondern Personen repräsentieren lässt.

Natürlich ist auch dies kein absolut sicheres Vorbeugungsmittel. Denn es ist doch immerhin denkbar, dass alle diese drei Repräsentanten, stillschweigend oder ausdrücklich mit einander übereinkommend und so gleichsam zu *einer* Person werdend, einmütig bestrebt sein werden, ihre resp. Gewalten auf Kosten der Interessen der Gesamtheit zu Gunsten ihrer eigenen Interessen zu missbrauchen und solchermassen eine Art gemeinsamer Despotie zu inaugurieren: wie es denn auch andererseits nicht undenkbar ist, dass wenn *eine* Person alle drei Gewalten repräsentiert, dass sie dieselben ganz zu Gunsten der Gesamtheit werde ausüben, dass also auch bei einer Concentration aller Gewalten in *einer* Hand, dieselben doch im Interesse der Gesamtheit werden gehandhabt werden. Indessen ist dies doch im ersteren Falle um Vieles wahrscheinlicher als im letzteren, wenigstens nach menschlich vernünftiger Voraussicht und Einsicht in die menschliche Natur. Denn es ist klar, dass drei besondere phænomena, von denen ein jedes seine spezifische In-

teressensphäre hat, ungleich schwieriger zu einem einheitlichen Gegensatz gegen das Interesse der Gesamtheit, d. i. gegen den einigen Willen der noumena, gelangen können, als dies bei einem einzelnen phænomenon der Fall ist. Ein einzelnes phænomenon, mit seiner bestimmten abgegrenzten, spezifischen Interessensphäre, bildet von vorneherein schon einen solch einheitlichen Gegensatz; drei besondere phænomena hingegen müssten, um einen solch einheitlichen Gegensatz gegen den einigen Willen der noumena zu bilden, vorerst einen einigen Willen unter sich darstellen, sie müssten vorerst die Gegensätze unter sich ausgleichen, ihre spezifischen Eigentümlichkeiten eliminieren, ihre Interessen identifizieren, um so Ein phænomenon gleichsam mit einer einheitlichen Interessenspäre zu bilden; als welches aber, angesichts der fast unaustilgbaren spezifischen Interessen der Einzelphænomena, nur allzu schwer zu bewerkstelligen wäre, und auch dann würde es nicht von allzu langer Dauer sein. Also ist da, wo die Gewalten durch drei besondere phænomena verkörpert, wo also drei verschiedene Repräsentantenphänomena vorhanden sind, mehr Bürgschaft gegeben, dass die Gewalten zu Gunsten der Gesamtheit werden ausgeübt werden, als wo dieselben durch ein und dasselbe phænomenon verkörpert werden, wo es also nur *ein* Repräsentantenphænomenon giebt. Denn so ein einzelnes Repräsentantenphænomenon, das solchermassen über eine praktisch fast unumschränkte Macht verfügte, würde nur allzu leicht der Versuchung erliegen, diese Macht zu gebrauchen nicht im Interesse der Gesamtheit, sondern in seinem eigenen Interesse, im Interesse der Geltendmachung seines eigenen phænomenon gegen den einigen Willen der noumena, und solchergestalt eine Willkürherrschaft zu etablieren. Dies ist aber ungleich schwieriger, wenn die Gewalten durch besondere Personen verkörpert, wenn es also drei verschiedene Repräsentantenphænomena giebt; denn diese müssten, wollten sie eine solche Willkürherrschaft etablieren, vorerst unter sich darüber einig werden, müssten also ihrer spezifischen Interessen entsagen, um eine einheitliche Interessensphäre zu bilden, als welches aber, wie schon angedeutet, nur allzu selten gelingen dürfte, und auch dann würde es nicht von langer Dauer sein. Früher oder später würden doch die spezifischen Interessen wieder zum Vorschein kommen, die einheitliche Interessensphäre würde gesprengt, die

gleichsam „eine kompakte reaktionäre Masse“ zersplittert werden, die Repräsentantenphænomena würden sich sodann, in Wahrung ihrer eigenen, sowohl empirischen wie rechtlichen Interessen, wiederum gegenseitig überwachen und kontrollieren, so dass keiner von ihnen seine Macht zu Gunsten eigener Zwecke missbrauchen könnte, und sie sich solchermassen gleichsam ungewollt und indirekt zwingen würden, ihre Gewalt zu Gunsten der Gesamtheit auszuüben. Also, *eben weil sie Repräsentantenphænomena sind, weil es ihrer aber drei besondere giebt, mit eigenen persönlichen sowohl wie rechtlichen Interessen, werden sie sich gegenseitig zwingen, ihre Macht gemäss dem eigenen Willen der noumena auszuüben.* Und dies ist nicht etwa eine erst aus der Erfahrung abgeleitete Thatsache, sondern eine, wenn auch nur relative Vernunftgewissheit, beruhend auf dem Wesen des Menschen als phænomenon. Eben weil die Menschen schlechterdings immer nur als phænomena handeln, und weil die Gewalten doch auch wiederum nur durch solche phænomena können verkörpert werden, so, so folgert die Vernunft, wird es doch immerhin besser sein, dass diese Verkörperung durch drei besondere, von einander unabhängige phænomena geschieht, als wie durch ein und dasselbe phænomenon.

Und damit ist nun gegeben, um wiederum auf den Ausgangspunkt unseres Paragraphen zurückzukommen, *dass die Trennung der Gewalten eine relative Notwendigkeit bildet, insofern nämlich, als sie diejenige Form der Gewaltenverkörperung ist, die der Vernunftgesetzgebung am meisten entspricht und deshalb überall, wo nur angängig, durchgeführt werden solle.*

§ 17. Die Autorisation der Gewalten.

Auf die im vorigen Paragraphen behandelte Frage betreffs die Trennung der Gewalten haben wir die Antwort erhalten, dass dieselbe keine absolute, sondern nur eine relative Vernunftnotwendigkeit, dass sie also, wenn man will, *kein Müssen,* sondern *nur ein Sollen* darstellt. Dieselbe Antwort werden wir auch erhalten auf die in diesem Paragraphen zu behandelnde Frage betreffs der Autorisation der Gewalten. Dieselbe lautet: *Müssen die drei Gewalten,* besser gesagt die Repräsentanten derselben, *vom Volke selbst als solche eingesetzt, autorisiert und aner-*

kannt sein, um vernunftrechtliche Autorität zu besitzen oder, können sie solche besitzen auch dann, wenn sie nicht durch das Volk selbst eingesetzt worden sind?

Die Antwort auf diese Frage kann, wie eben angedeutet, nur dieselbe sein, wie die auf die Frage betreffs der Trennung der Gewalten, und wird sonach folgendermassen lauten: *Die Autorisation der Gewalten,* d. i. die Einsetzung der Repräsentanten durch das Volk selbst, *ist nicht eine absolute Vernunftnotwendigkeit, sondern nur eine relative,* ist nicht vernunftnotwendig in dem Sinne, dass wenn die Repräsentanten nicht durch das Volk selbst eingesetzt worden, dieselben schlechterdings keine vernunftrechtliche Autorität mehr besitzen können, sondern nur in dem Sinne, dass da, wo eine solche Einsetzung durch das Volk selbst möglich ist, solches thatsächlich geschehen soll, weil dies diejenige Repräsentationsform ist, die der Vernunft am *meisten* entspricht. Was jedoch nicht ausschliesst, dass da, wo eine solche Einsetzung durch das Volk nicht möglich ist, die Repräsentanten doch immerhin vernunftrechtliche Autorität besitzen können.

Also z. B. da, wo solche Repräsentanten schon thatsächlich vorhanden sind, in einem schon bestehenden Staat also, wo die Gewalten durch bestimmte Personen schon repräsentiert sind, wo diese Personen als Repräsentanten der Gewalten thatsächlich schon fungieren und als solche, wenigstens äusserlich, anerkannt sind; diese haben doch gewiss vernunftrechtliche Autorität auch dann, wenn sie ursprünglich nicht dnrch das Volk eingesetzt worden, ja sie haben sogar in dem Sinne vernunftrechtliche Autorität, dass dem Volke unter keinen Umständen ein Widerstandsrecht ihnen gegenüber zusteht, wie wir denn dies bereits an mehreren Stellen schon des Näheren ausgeführt haben.

Aber auch da, wo solche Repräsentanten thatsächlich noch nicht vorhanden sind, wo vielmehr solche erst werden sollen oder Einige solche werden wollen, auch da, sagen wir, können diese so sein wollenden Repräsentanten vernunftrechtliche Autorität besitzen, auch wenn sie thatsächlich nicht durch das Volk hierzu werden, sondern nur durch ihren eigenen Willen. Z. B. bei einem Volke, das noch im Naturzustande sich befindet, und das nicht gewillt ist, denselben aufzugeben; nehmen wir nun an, dass unter diesem Volke drei Personen sich befinden, die

es lebhaft fühlen, dass ein solcher Naturzustand ein ungerechter ist, daher derselbe aufgegeben und ein bürgerlicher begründet werden müsse; nehmen wir ferner an, dass diese Personen gewillt sind und auch die Macht dazu haben, einen solch bürgerlichen Zustand auch zwangsweise herbeizuführen, d. h. dem Volke eine auf die Umwandlung des Naturzustandes in den bürgerlichen abzielende Gesetzgebung auch aufzuzwingen und solchermassen aus eigener Machtvollkommenheit über dieses Volk jene Repräsentanten abzugeben —, sollten sie nun dazu nicht befugt sein?! Gewiss doch! Denn dieses Volk, sofern es auch noumenon ist, müsste ja eine solche Gesetzgebung sich selbst auferlegen, müsste solche Repräsentanten freiwillig über sich einsetzen, und wenn es dies thatsächlich nicht thut, so kommt dies daher, weil es in dieser momentanen Wirklichkeit nur phænomenon ist. Daher jene Personen, indem sie eine solche Gesetzgebung und als (sinnliche) Repräsentanten derselben sich selbst dem Volke aufzwingen, damit zwar gegen das Wollen desselben als phænomenon, *jedoch gemäss seinem Wollen als noumenon und somit rechtmässig handeln.*

Wesentlich anders jedoch verhält sich die Sache da, wo das Volk zwar momentan noch im Naturzustande sich befindet, aber eben im Begriffe steht, denselben aufzugeben und einen bürgerlichen zu begründen, bei einem Volke also, das zwar noch keine Repräsentanten besitzt, aber eben im Begriffe ist, solche über sich einzusetzen. Hier wäre natürlich das Handeln von Privatpersonen, sich eigenmächtig als Repräsentanten über das Volk einzusetzen, ein ebenso vernunftwidriges wie unrechtmässiges; weil sie damit nicht nur gegen das Wollen dieses Volkes als phænomenon, sondern *auch gegen das Wollen desselben als noumenon handeln würden.* Denn dieses Volk, indem es solche Repräsentanten freiwillig über sich einsetzen will, bezeugt eben damit, dass es nicht mehr als phænomenon, *sondern als noumenon will*, dass sein Wille nicht mehr ein blosses Aggregat ist von vielen Einzelwillen der ebensovielen Einzelphænomena, sondern dass er ein genereller und allgemeiner Wille, *ein Wille ist der einigen und identischen noumena.* Gegenübtr einem solch allgemeinen Willen der noumena hat nun aber der Wille von Einzelnen, auch wenn er vorgiebt, den allgemeinen Willen der noumena verkörpern zu wollen, doch nur die Be-

deutung eines Willens von Einzelphænomena, und kann er sich daher jenem, dem allgemeinen Willen der noumena gegenüber nicht rechtmässig bethätigen. *Denn ein solch allgemeiner Wille der noumena hat seine eigene Autonomie, hat das Recht der Selbstbestimmung, hat also auch das Recht, die Personen, die ihn physisch verkörpern sollen, d. i. die Repräsentanten, selbst zu ernennen.*

Wenn also ein Volk, das noch keine Repräsentanten besitzt, gewillt ist, solche freiwillig über sich einzusetzen und damit bezeugend, dass es nicht mehr als phænomenon, sondern als noumenon will, so hat es das Recht diese Repräsentanten selbst zu ernennen, und demgemäss auch das Recht, wenn Einzelne sich ihm eigenmächtig als solche aufdrängen wollen, denselben Widerstand entgegenzusetzen.

Und in diesem Sinne nun ist die Autorisation der Gewalten d. i. die Einsetzung der Repräsentanten durch das Volk selbst eine Vernunftnotwendigkeit. Sie ist also nicht eine absolute, sondern nur eine relative Vernunftnotwendigkeit; ist nicht notwendig in dem Sinne, dass wenn die Repräsentanten thatsächlich nicht durch das Volk selbst eingesetzt worden, dieselben schlechterdings keine vernunftrechtliche Autorität mehr besitzen können, denn dagegen sprechen die von uns in Obigem angeführten zwei Fälle, sondern nur in dem Sinne, dass da, wo eine solche Einsetzung (ursprüngliche) durch das Volk selbst geschehen kann, solches thatsächlich geschehen soll; also z. B. da, wo das Volk momentan noch im Naturzustande sich befindet, aber eben im Begriffe steht, denselben aufzugeben, wo es also noch keine Repräsentanten besitzt, aber gewillt ist, solche freiwillig über sich einzusetzen; *hier müssen dieselben thatsächlich durch das Volk selbst eingesetzt werden, um vernunftrechtliche Autorität über dasselbe zu besitzen.*

§ 18. Das Prinzip der Majorität.

Das eben Gesagte gilt auch da, wo, was wohl fast immer der Fall sein wird, nicht das *ganze* Volk bereit ist, den Naturzustand aufzugeben, sondern nur der *grössere Teil* desselben, wo also *nicht alle* seine Glieder gewillt sind, jene Repräsentanten freiwillig über sich einzusetzen, sondern nur die grössere

Anzahl, *nur die Majorität* derselben; auch da müssen die Repräsentanten, um vernunftrechtliche Autorität zu besitzen, durch das Volk selbst, hier also durch die Majorität desselben, eingesetzt werden. Denn wenn auch nur die Majorität eines Volkes gewillt ist, solche Repräsentanten freiwillig über sich einzusetzen, so *muss dieser Wille der Majorität angesehen werden* als in Wirklichkeit der Wille Aller als noumena, d. h. *als der intelligible Wille des ganzen Volkes,* und muss letzteres somit betrachtet werden als ein solches, das nicht mehr als phænomenon, sondern als noumenon will. Ein Volk aber, das als noumenon will, hat das Recht, die Personen, die dieses sein Wollen als noumenon physisch verkörpern sollen, die Repräsentanten, selbst zu ernennen.

Auch ist es andererseits klar, dass die so durch den Willen der Majorität eingesetzten Repräsentanten vernunftrechtliche Autorität besitzen auch der Minorität gegenüber; denn auch diese Minorität muss, sofern sie noumenon ist, solche Repräsentanten wollen; sie will sie nicht, weil sie momentan nur phænomenon ist; *der Wille der Majorität, der für solche Repräsentanten ist, begreift sonach in sich den intelligiblen Willen auch der Minorität und haben sonach folglich die so thatsächlich nur durch den Willen der Majorität eingesetzten Repräsentanten in Wirklichkeit auch den intelligiblen Willen der Minorität für sich.*

Dasselbe gilt auch da, wo scheinbar auch der *intelligible Wille* der Minorität gegen diese Repräsentanten ist; wo auch die Minorität Repräsentanten haben will, aber *nicht diese so durch die Majorität eingesetzten,* wo also z. B. die Majorität für die Repräsentanten „A" sich ausspricht, die Minorität aber die Repräsentanten „B" haben will; auch da, sagen wir, haben die so durch die Majorität eingesetzten Repräsentanten „A" vernunftrechtliche Autorität auch der Minorität gegenüber. Denn wenn auch der Wille der Minorität hier nicht mehr als ein schlechthinniger Wille des phænomenon, sondern als ein solcher des noumenon angesehen werden müsse, so ist er dies doch nur insofern, als er für Repräsentanten *überhaupt* ist, nicht aber auch insofern, als er für *bestimmte* Repräsentanten sich ausspricht. *Nur sofern die Minorität Repräsentanten überhaupt will, will sie als noumenon, indem sie aber nur diese bestimmten Repräsentanten „B" haben will, ist ihr Wille der des phænomenon;* als

noumenon hingegen will sie ebenfalls die von der Majorität gewollten Repräsentanten A, und deshalb haben diese auch ihr gegenüber vernunftrechtliche Autorität.

Und wie solchermassen bei der Einsetzung der Repräsentanten allein der Wille der Majorität der ausschlaggebende ist, so ist er dies auch bei allen öffentlichen Kundgebungen des Volkes; *immer und überall hat das, was der Wille der Majorität beschliesst, auch für die Minorität unbedingte Geltung.* Der Wille der Majorität ist das Medium gleichsam, in welchem der Wille Aller als noumenon sich concentriert und verdichtet und durch welches er sich sinnlich offenbart, sich praktisch bethätigt. Er ist dies deshalb, weil der Wille Aller als noumena sich schlechterdings doch immer nur durch den Willen der *phænomena* praktisch bethätigen könne, um aber in diesem Willen der phænomena zu erkennen, ob er wirklich den Willen der noumena zum Ausdruck bringt, giebt es, für uns Menschen wenigstens, kein anderes Kriterium als das der Majorität. Denn wenn auch zugegeben, dass nur sehr wenige Menschen auch als phænomena so wollen, wie sie als noumena wollen müssen, so ist es doch klar, dass von diesen Wenigen sich doch immerhin in der Majorität mehr befinden werden als in der Minorität. Ist dem aber so, oder findet sich in der Majorität auch nur ein Einziger, der auch als phænomenon so will wie als noumenon, so verkörpert dieser Eine und mit ihm die Majorität, in der er corporiert ist, den Willen aller noumena; weil ja der Wille des einen noumenon ganz identisch ist mit dem Willen aller noumena, mithin dieser Eine Wille den Willen Aller in sich schliesst.

Also: *Der Wille der Majorität der phænomena schliesst in sich den Willen Aller als noumena, und deshalb hat alles, was der Wille der Majorität beschliesst, auch für die Minorität unbedingte Geltung. Immer und überall ist allein der Wille der Majorität ausschlaggebend.*

Das eben Gesagte findet natürlich seine Anwendung auch da, wo das Volk nicht selbst seine Rechte besorgt, sondern dieselben durch von ihm selbst hierzu eingesetzten Vertreter besorgen lässt, wo es sich also nicht mehr um direkte Kundgebungen des Volkes selbst handelt, sondern nur um solche der dieses Volk vertretenden Repräsentanten; auch hier gilt die

Norm der Majorität. Was die Majorität der Repräsentanten beschliesst, das hat auch für die Minorität derselben, d. h. also für alle durch sie in ihrer Gesamtheit vertretenen Unterthanen unbedingte Geltung. Der Wille Aller als noumena concentriert und verdichtet sich also erstens in dem empirisch kundgegebenen Willen der Majorität der gesamten Masse der Unterthanen, sodann zweitens in dem empirisch kundgegebenen Willen der Majorität der durch die Majorität der Unterthanen frei gewählten und mithin sie alle vertretenden Repräsentanten. *Der Wille der Majorität der Repräsentanten ist sonach,* so können wir nunmehr sagen, *die letzte und engste Verdichtung und Concentration des Willens Aller als noumena, und deshalb hat alles, was dieser Wille beschliesst, für alle Unterthanen unbedingte Geltung.*

§ 19. Die Volkssouveränität.

Unter Volkssouveränität ist zu verstehen die Beherrschung eines Volkes durch sich selbst, indem es keinen andern Gesetzen zu gehorchen braucht, als nur denen, die es sich selbst gegeben hat. Dies ist nun der Fall da, wo das Volk seine Rechte durch von ihm selbst hierzu eingesetzten Repräsentanten besorgen lässt. Eine solche Einsetzung der Repräsentanten durch das Volk selbst ist aber, wie wir gesehen, nur da möglich, wo dasselbe überhaupt noch keine Repräsentanten besitzt, aber gewillt ist, solche freiwillig über sich einzusetzen. Sonach kann Volkssouveränität im eigentlichen Sinne des Wortes nur bei einem solchen Volke vorherrschen, das momentan noch im Naturzustande sich befindet, aber eben im Begriffe steht, den bürgerlichen zu begründen; *ein solches Volk ist aber schlechterdings ein souveränes.* Denn damit, dass es gewillt ist, freiwillig den bürgerlichen Zustand zu begründen, bezeugt es, dass es nicht mehr als phænomenon, sondern als noumenon will; als solches aber hat es das Recht, die Personen, die diesen seinen Willen physisch verkörpern sollen, d. i. die Repräsentanten selbst zu ernennen. Indem es aber diese Repräsentanten selbst ernennt, gehorcht es thatsächlich keinen andern Gesetzen, als nur denen, die es sich selbst giebt. Es giebt sich dieselben durch den Willen der Repräsentanten, der ja nur eine Verdichtung ist

seines eigenen Willens als noumenon; *als solches concentriert sich das Volk in den Repräsentanten und gebietet durch diese sich selbst als phaenomenon.* Als noumenon ist es die Obrigkeit, als phænomenon der Unterthan, in seiner ersteren Eigenschaft ist es der Gebietende, in seiner letzteren der Gehorchende, aber es gehorcht doch immer nur seinen eigenen Geboten, stets nur seinem eigenen Willen; *es gehorcht als phaenomenon seinem Willen als noumenon, den die von ihm selbst eingesetzten Repräsentanten physisch verkörpern.*

Dieser Repräsentanten müssen nun, wie wir gesehen, drei besondere geben; Einer, der den Willen der noumena repräsentieren solle in dessen gesetzgebender Form, ein Anderer, der ihn repräsentieren solle in seiner regierenden und ein Dritter endlich, der ihn repräsentieren solle in seiner richtenden Form. Zuoberst dieser drei Repräsentanten steht der erstere; denn dieser ist es, der den Willen der noumena repräsentiert in dessen eigenster und ursprünglichsten Form, in der der gesetzgebenden, und ist sonach derjenige, von dem alles öffentliche Recht ausgeht, und folglich auch derjenige, mit dessen alleinigen Vorhandensein schon der Staat, potenciell, gegeben ist. Sonach wird ein Volk, das eben erst im Begriffe steht, den bürgerlichen Zustand zu begründen, vor allem und vorzüglich darauf bedacht sein, *gesetzgebende Repräsentanten* über sich einzusetzen; durch diese wird es sodann die *regierenden,* und durch diese hinwiederum die *richtenden* Repräsentanten einsetzen lassen. Unmittelbar selbst wird es also nur die gesetzgebenden Repräsentanten einsetzen, weil diese die gewichtigsten sind, weil diese sein Wollen als noumenon repräsentieren in dessen eigentlichster und ursprünglichsten Form; die beiden andern Repräsentanten hingegen wird es nur mittelbar *einsetzen lassen;* die regierenden durch die gesetzgebenden und die richtenden durch die regierenden. Natürlich wird es auch hier darauf bedacht sein müssen, dass die beiden letzteren Repräsentanten der ersteren gegenüber zwar einerseits untergeordnet, andererseits ihr aber auch beigeordnet sein sollen, und dass ferner dasselbe Verhältnis der Subordination einerseits und der Coordination andererseits auch unter den beiden letzteren Repräsentanten vorherrschen solle. Es wird dadurch, dass es die Repräsentanten von einander trennt und solchermassen einem jeden Einzelnen den beiden

andern gegenüber eine gewisse Selbständigkeit zuspricht, es verhüten, dass die Repräsentanten die ihnen anvertraute Macht zu eigenen Zwecken missbrauchen, dass sie als Repräsentanten der Gewalten mit der Zeit nicht die Gewalten an sich werden, dass sie als seine Vertreter nicht zu seinen Beherrschern ausarten, dass sie vielmehr stets nur die Organe bleiben sollen, durch die das Volk sich selbst beherrscht. Es beherrscht sich selbst, indem es in den von ihm selbst eingesetzten Repräsentanten sich concentrierend und verdichtend, sich selbst Gesetze giebt, sodann regierende Repräsentanten ernennt, durch die es sich selbst zwingt, jene von ihm selbst erlassenen Gesetze thatsächlich zu befolgen, sodann drittens endlich durch die regierenden Repräsentanten ernennen lässt die richtenden Repräsentanten, durch die jene Gesetze auf concrete Einzelfälle angewendet werden. Solchermassen giebt das Volk sich selbst Gesetze, regiert sich selbst und richtet sich selbst; nicht unmittelbar zwar, aber doch mittelbar, durch die von ihm selbst hierzu eingesetzten Repräsentanten.

Und das nun ist die Volkssouveränität: *Das Volk beherrscht sich selbst durch von ihm selbst hierzu eingesetzten, von einander gesonderten Repräsentanten.*

§ 20. Die reine Republik.

Ein Gemeinwesen, das so gestaltet ist, dass es seine Rechte durch von ihm selbst hierzu eingesetzten, von einander gesonderten Repräsentanten besorgen lässt, *heisst eine reine Republik.* Die hervorstechendsten Merkmale derselben sind sonach erstens das *Repräsentativ-System* und sodann zweitens das der *Gewaltentrennung* (namentlich der Trennung der exekutiven von der legislativen Gewalt). Letzteres, d. i. das System der Gewaltentrennung hängt, wie dies leicht zu ersehen, innig zusammen mit dem ersteren, dem der Repräsentation. Denn nur da, wo die Gewaltinhaber nicht zugleich die Gewalten an sich, sondern nur die Repräsentanten derselben sind, wo sie also nicht aus eigener Machtvollkommenheit, sondern nur Kraft der Autorisation durch das Volk selbst anerkannt sind, kann eine Trennung derselben vorgenommen werden; wo hingegen die Gewalteninhaber zugleich die Gewalten an sich sind, wo also die Re-

präsentanten nicht durch die Autorisation des Volks, sondern aus eigener Machtvollkommenheit zu solchen geworden sind, da kann eine Trennung derselben im eigentlichen Sinne des Wortes nicht bestehen. Denn wenn sie auch die Gewalten unter sich teilen und so sich selbst voneinander trennen, so stellen sie doch in ihrer Gesamtheit dem Volke gegenüber einen *einheitlichen* Willen dar, einen Willen, der nicht der des Volkes, sondern nur ihr eigener, ein dem Volke also fremder Wille ist. Eine Trennung der Gewalten in vernunftgemässem Sinne kann nur durch den Volkswillen geschehen; nur wenn dieser sie trennt und einer jeden eine gewisse Selbständigkeit zuspricht, ist Garantie gegeben, dass sie wirklich getrennt sind und auch so bleiben werden. Wo hingegen eine solche Trennung und Verselbständigung seitens der Repräsentanten selbst vorgenommen wird, da beruht dies auf ein gegenseitiges Uebereinkommen, das vielleicht ohne Rücksicht auf den Volkswillen, lediglich durch persönliche Interessen inspiriert worden, das aber eben deshalb, sobald diese Interessen nicht mehr vorliegen oder andere an ihre Stelle treten, wieder gebrochen werden wird. Eine Trennung der Gewalten durch das Volk selbst setzt aber voraus, dass sie durch das Volk auch eingesetzt worden, dass sie also nicht die Gewalten an sich, sondern nur die Repräsentanten derselben sind. *Folglich ist das System der Repräsentation eine notwendige Vorbedingung das der Gewaltentrennung.*

Andererseits ist es aber auch klar, dass da, wo jenes schon vorherrscht, auch dieses schon vorhanden, dass also mit jenem auch dieses schon gegeben ist; denn ein Volk, das seine Repräsentanten selbst einsetzt, wird notwendigerweise darauf bedacht sein, dieselben von einander zu trennen. *Sonach,* so können wir nunmehr sagen, ***ist das eigentlich hervorstechende Merkmal der reinen Republik das Repräsentativ-System.***

Das Repräsentativ-System hat aber eine *zwiefache Bedeutung.* Erstens bedeutet es, wie eben auseinandergesetzt worden, dass die Gewalteninhaber nicht die Gewalten an sich, sondern nur Repräsentanten derselben sind, dass sie ihre Macht besitzen und ausüben lediglich zufolge der Autorisation durch das Volk. Damit ist nun aber zugleich auch gesagt, dass dieses Volk nicht selbst herrscht, sondern sich beherrschen *lässt.* Und

darin liegt nun die zweite Bedeutung des Repräsentativ-Systems; *dass da, wo gemäss demselben verfahren wird, das Volk nicht unmittelbar selbst herrscht, sondern nur mittelbar sich beherrschen lässt durch die von ihm selbst hierzu eingesetzten Repräsentanten.*

In der reinen Republik also, als dessen hervorstechendstes Merkmal eben das Repräsentativ-System ist, herrscht sonach zwar immer das Volk selbst, *aber nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar.*

Es war dies notwendig besonders hervorzuheben, auf dass man nicht, wie es gemeinhin geschieht, die Republik verwechsle mit der *Demokratie*, die republikanische Verfassung nicht identificiere mit der demokratischen. Denn wenn auch beiden gemeinsam das Princip der Volkssouveränität zu Grunde liegt, so unterscheiden sie sich doch wesentlich von einander in der *Anwendung dieses Princips.* In der Demokratie wird es im absoluten Sinne angewendet, in der Republik hingegen nur in relativem Sinne; dort herrscht absolute Volksherrschaft, hier nur relative, oder sagen wir besser, nur repräsentative; dort werden die drei Gewalten gehandhabt durch das Volk, hier durch einzelne Vertreter desselben; dort herrscht das Volk unmittelbar selbst, hier nur mittelbar durch die von ihm eingesetzten Repräsentanten. Und es ist klar, dass eine solch mittelbare Herrschaft des Volkes durch seine Repräsentanten um vieles vernunftgemässer ist, als die unmittelbare und direkte Herrschaft des Volkes selbst. Denn eine solch unmittelbare Herrschaft des Volkes begreift in sich das thatsächliche Herrschen *aller* seiner Glieder; es herrschen hier also alle einzelnen phænomena. Wo aber *alle* phænomena herrschen, da ist zu befürchten, dass sie ihre Herrschaft ausüben werden nicht im Sinne des noumenon, sondern um ihren Willen als phænomena Geltung zu verschaffen. Denn bekanntlich wollen nur die wenigsten Menschen auch als phænomena so, wie sie als noumena wollen müssen, oder wenn sie auch alle so wollen *möchten,* so haben doch nur die Wenigsten von ihnen die Energie, *wirklich so zu wollen;* in den Meisten ist das phænomena viel zu stark, als dass sie andauernd gegen dasselbe ankämpfen könnten. Wo also die *Massenphaenomena* herrschen, da liegt die Befürchtung nahe, dass dieses Herrschen thatsächlich nur ein solches des phænomenon sein wird. Der

Vernunft kommt es jedoch immer nur darauf an, *dass das noumenon herrschen solle,* dass die *phaenomena* durch die noumena *beherrscht werden sollen.* Und dies wird annähernd da der Fall sein, wo nicht alle die zu beherrschenden Phænomena herrschen, sondern nur einige wenige derselben, nur einzelne *Repräsentantenphaenomena;* als welche aber dann nicht so sehr phænomena, als vielmehr *concentrierte noumena* genannt werden dürften. Sie sind aus der grossen Masse der phænomena auserkoren als diejenige, von denen vorausgesetzt wird, dass sie wirklich auch als phænomena so wollen wie als noumena. Sie sind gleichsam die noumenetisch-sociale Auslese aus der grossen Masse der phænomena. Alle einzelnen dieser phænomena geben ihren Willen öffentlich kund, es ergiebt sich sodann eine Gruppierung von einer Majorität einerseits und einer Minorität andererseits. Durch den Willen der Majorität, von dem ja notwendigerweise vorausgesetzt werden muss, dass er von den wenigen kundgegebenen Willen der phænomena, die dem Willen der noumena gleichen, mehr in sich begreift als der Wille der Minorität, werden sodann die Repräsentanten eingesetzt, innerhalb deren wiederum der Wille der Majorität entscheidet. Sonach begreift der Wille der jeweiligen Majorität der Repräsentantenphænomena den Willen des ganzen Volkes d. i. den Willen Aller als noumena in sich, und herrscht folglich auch hier wiederum das Volk selbst, aber nicht das Volk als phænomenon, sondern das Volk als noumenon. Und dies ist doch das allein Vernunftgemässe. Daher ist die reine Republik, als dessen Charakteristikum das Repräsentativ-System ist, um vieles vernunftgemässer als die Demokratie. Denn hier herrscht unmittelbar das Volk selbst, es herrschen also die *Massenphænomena,* und ist folglich zu befürchten, dass dies Herrschen wirklich nur ein solches des phænomenon sein wird; wo hingegen in der reinen Republik, allwo nur die *Repräsentanten-phænomena* herrschen, es sehr wahrscheinlich ist, dass durch sie *das Volk als noumenon* herrschen wird.

Unterscheidet sich nun solchermassen die *Republik* von der *Demokratie* dadurch, dass in ihr nur die *Repräsentanten-phaenomena* herrschen, wo hingegen in dieser die *Massen-phaenomena,* so unterscheidet sie sich wiederum von der *Aristokratie* und Autokratie dadurch, dass in diesen, wenn wir

uns so ausdrücken dürfen, *Privatphaenomena* herrschen; in der Autokratie ein einzelnes: der Autokrat, in der Aristokratie mehrere: die Aristokraten. Beide haben aber das gemeinsam, dass die hier Herrschenden nicht durch das Volk hierzu eingesetzt worden, sondern nur durch ihren eigenen Willen, dass sie also *nicht Repräsentanten-phaenomena,* sondern *nur Privatphaenomena sind.* Ihre Herrschaft ist nicht auf die *Souveränität* des Volkes gegründet, sondern auf die *Unterthänigkeit* desselben. Sie zwingen ihren Privatwillen dem Volke auf als den sein sollenden öffentlichen Willen, d. i. als den sein sollenden Willen des Volkes selbst. Und es ist klar, dass eine solche Form der Beherrschung keine vernunftgemässe ist. Und dies schon deshalb nicht, weil sie allzusehr zum Despotismus einladet. Denn wo ein Einzelner oder auch mehrere *aus eigener Machtvollkommenheit* über ein ganzes Volk herrschen, da könnten dieselben nur zu leicht der Versuchung erliegen, ihre Herrschaft auszuüben nicht im Sinne des Volkswillens, sondern in dem ihres eigenen, persönlichen Interesses, nicht um dem einigen Willen der noumena, sondern um ihrem individuellen Willen als phænomena Geltung zu verschaffen, und solchermassen eine Willkürherrschaft, einen Despotismus zu etablieren. Aber gesetzt auch den günstigsten Fall, man nehme an, dass dieser Autokrat resp. diese Aristokraten bestrebt sein werden, ihre Herrschaft wirklich nur im Sinne des einigen Willens der noumena, d. i. im Sinne des allgemeinen Volkswillens auszuüben, so bleibt doch immerhin die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass sie sich in Betreff dessen, ob sie denn ihre Macht wirklich in diesem Sinne ausüben, sich irren und dem Volke somit, wenn auch nicht subjektiv, so doch immerhin objektiv, Unrecht zufügen *könnten.* Und da nun ein solches Sichirren nicht nur möglich, sondern sogar mit Sicherheit vorauszusehen ist — man müsste ihnen denn göttliche Inspiration zuschreiben — so bleibt die Beherrschungsform auch durch den vernünftigsten Autokraten und die edelsten Aristokraten nach wie vor eine unvernunftgemässe. Andererseits ist ein „Sichirren" natürlicherweise auch da nicht ausgeschlossen, wo *Repräsentanten-phænomena* herrschen, wohl aber ein *Unrechtzufügen.* Denn hier beherrscht sich das *Volk* durch diese Repräsentanten *selbst,* in dem Willen dieser ist auch sein Wille inbegriffen, was diese beschliessen, beschliesst sonach das Volk

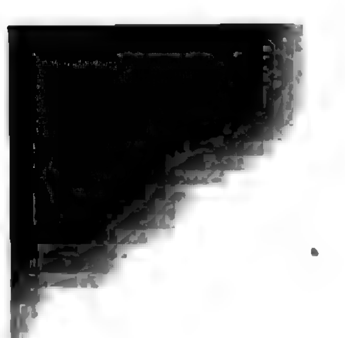
selbst, und sich selbst kann man eben kein Unrecht zufügen (wenigstens kein positiv rechtliches). Also *ist die reine Republik,* als dessen hervorstechendstes Merkmal das Repräsentativ-System ist, *eine viel vernunftgemässere Beherrschungs- und Verfassungsform als die Demokratie und Aristokratie.*

Das schliesst jedoch nicht aus, dass wo eine solche Autokratie oder Aristokratie thatsächlich schon vorhanden ist, dass die da Herrschenden (der Autokrat also resp. die Aristokraten) den Unterthanen gegenüber doch vernunftrechtliche Autorität besitzen, besitzen in dem Sinne, dass jenen unter keiner Bedingung ein Widerstandsrecht ihnen gegenüber zustehen kann. Denn sobald diese einmal die Macht in Händen haben, sind sie die Träger des bürgerlichen Zustandes, die (formellen) Verwirklicher des Vernunftimperativs, und müssen daher von den Unterthanen stets angesehen werden als die Repräsentanten auch ihres Willens, als noumena, auch wenn sie der Meinung sein sollten, dass dem thatsächlich nicht so ist. Die Unterthanen müssen eben immer voraussetzen, dass ihre Oberherrn ihnen niemals Unrecht zufügen *wollen,* dass diese vielmehr stets bestrebt sind, ihre (der Unterthanen) Rechte zu wahren, d. i. ihren Willen als noumena zur Geltung zu bringen. Und wenn sie doch mal der Meinung sind, dass ihre Oberherrn dies nicht thun, weil ihre Verordnungen nicht gemäss sind dem Willen der noumena, so dürfen sie dies nicht auf eine Absicht, sondern nur auf einen Irrtum zurückführen. Sie dürfen daher zwar ihre diesbezügliche Meinung öffentlich aussprechen, auf den vermeintlichen Irrtum und seine etwaigen schädlichen Folgen ihre Oberherrn aufmerksam machen, niemals aber ihnen (thätlichen) Widerstand entgegensetzen. Denn das geschähe nach einer Maxime, die, wenn sie allgemein würde, eine jedwede bürgerliche Verfassung unmöglich machte.

Da nun aber andererseits der bürgerliche Zustand zu nichts anderem gefordert wird, denn nur zur Sicherung der apriorischen Freiheit seiner Glieder, so ist es vernunftgemäss, dass die Beherrschung dieser Glieder .wiederum nur auf dem Princip der Freiheit gegründet sein solle. Dies ist aber nicht der Fall da, wo der bürgerliche Zustand eine autokratische oder aristokratische Verfassung hat; denn die hier Herrschenden sind nicht durch das Volk eingesetzt worden, sondern nur durch ihren eigenen Willen, ihrer Herrschaft liegt also nicht das Princip der

Freiheit, sondern das der Unterthänigkeit zu Grunde. Natürlich können auch sie (der Autokrat resp. die Aristokraten) ihre Herrschaft so ausüben, dass diese ihrer *Wirkung* nach zusammenstimmt mit der Herrschaft, die thatsächlich aus dem Princip der Freiheit hervorgegangen, mit der Herrschaft also, die durch vom Volke selbst hierzu Eingesetzten ausgeübt wird, *und dies ist auch ihre stetige moralische Pflicht.* Einer jeden konstituierenden Gewalt, gleichviel wie sie heissen mag, liegt die moralische Pflicht ob, *ihre Regierungsart der Idee der republikanischen angemessen zu machen* und sie so, wenn es nicht auf einmal geht, allmählich und kontinuierlich dahin zu verändern, dass sie mit dieser, der republikanischen Regierungsart wenigstens *ihrer Wirkung nach* zusammenstimme. Denn nur eine solche Regierungsart, nur eine solche Staatsverfassung ist eine bleibende, wo das Gesetz und mit ihm der Zwang nicht einem Einzelwillen entsprungen, sondern dem Willen Aller, nicht an einer besondern Person hängt, sondern ausgeht von allen durch dasselbe zu beherrschende Personen, wo es also solchermassen *selbstherrschend* ist. Dies ist der letzte Zweck alles öffentlichen Rechts, ist der Zustand, in welchem allein jedem das Seine peremtorisch zugeteilt werden kann; indessen da, wo das Gesetz noch an einer besondern Person hängt, das Recht nur ein provisorisches inneres und dieser Zustand demgemäss noch kein absolut rechtlich-bürgerlicher genannt werden kann. Ein absolut rechtlich-bürgerlicher Zustand ist nur derjenige, dessen Verfassung eine republikanische ist; wo die Beherrscher durch das Volk selbst eingesetzt werden und das Gesetz solchermassen selbstherrschend ist. Die republikanische Verfassung ist sonach diejenige, welche allen Arten der bürgerlichen Konstitution ursprünglich zu Grunde liegt, und welche denselben eben deshalb als Kriterium und Ideal zugleich vorschweben und überall, wo angängig, thatsächlich eingeführt werden müsse.

Sonach können wir nun, dieses Kapitel abschliessend, sagen: *Die rechtmässige Verfassung des Staates, d. i. diejenige Verfassung, die dem vernunftgewollten Zwecke des Staates innerlich und äusserlich am meisten entspricht, ist die republikanische, als deren hervorstechendste Merkmale da sind: das Repräsentations-System und das der Gewaltentrennung.*



Errata.

Seite 33, Zeile 12, lies ist, statt sei.
„ 34, „ 6, lies lebendiger.
„ 36, „ 14, lies muss, statt müsse.
„ 38, „ 7, von unten, lies schrankenlose.
„ 39, „ 20, lies methaphysischen, statt methaphisischen.
„ 41, „ 14, lies wie, statt als.
„ 43, „ 6, lies Prätention, statt Prätension.
„ 44, „ 3, lies sinnlich-egoistischer.
„ 44, „ 6, lies ihrem, statt ihren.
„ 45, „ 14, von unten, ist das zweite denn zu streichen.
„ 49, „ 5, ist am Schluss der Zeile ein er einzufügen.
„ 49, „ 20, lies „und es ist", statt „und ist".
„ 51, „ 11, lies vernünftiger.
„ 51, „ 24, lies ihrer, statt Ihrer.
„ 53, letzte Zeile, ist nach „derselben" das Wort „betrachten" einzu-einzufügen.
„ 54, Zeile 11, von unten, u. a. O. ist zu lesen: „eine und dieselbe", statt „ein und dieselbe".
„ 56, Zeile 3, von unten, lies bestehendes, statt beständiges.
„ 58, „ 12, lies Mandatare, statt Mandatoren.
„ 68, „ 4, von unten, lies kraft, statt Kraft.
„ 69, „ 15, lies „einem gegenseitigen".
„ 69, „ 24, lies des, statt das.
„ 70, „ 4, von unten, lies phænomenon, statt phænomena.

Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band XV.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Das
Problem der Kausalität bei Spinoza

Von

Dr. Jerzy Zulawski



Bern.
Verlag von Steiger & Cie.
1899.

Inhalts-Verzeichnis.



Einleitung.

In der Geschichte des philosophischen Denkens sind zwei Haupttypen der pantheistischen Weltanschauung zum Vorschein gekommen. Den ersten, älteren Typus stellt uns *Parmenides* aus *Elea,* als der grösste unter dem „eleatischen Geschlechte der Philosophen“, den zweiten *Baruch* de *Spinoza* dar. Die beiden Denker sind von demselben Prinzipe ausgegangen: Es giebt ein absolut Seiendes, das unbedingte Sein. Der ganze *Pantheismus,* oder, besser gesagt, der ***absolute ontologische Monismus*** ist schon in diesem Satze enthalten: Alles Andere, sofern es verschieden ist — und es darf nur in ***dem*** Falle als ein „Anderes“ gesetzt werden —, muss ein Nichtseiendes sein; das Nichtseiende aber ***ist nicht,*** also: das schlechthin Seiende ist auch das einzig Seiende[1]).

Die Bestimmungen, welche an das reine, absolute Sein geknüpft werden, sind bei *Parmenides* und *Spinoza* fast gleichlautend. Man braucht nur die folgende Stelle aus *Parmenides* Lehrgedichte:

Μόνος δ'ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται ὡς ἔστιν. ταύτῃ δ' ἔπι σήματ' ἔασι
πολλὰ μάλ' ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
οὖλον, μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον,
οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἕν ξυνεχές —

mit Spinoza's Aussagen über die Substanz, ***sofern sie bloss als das reine Sein aufgefasst wird,*** zu vergleichen. Es sind lauter analytische Prädikate, mit welchen der Begriff des absoluten Seins steht und fällt. Dass aber damit kein zureichendes Prinzip zur Erklärung der uns durch die Sinne gegebenen Welt gewonnen werden kann, dazu liefern uns eben die Eleaten den besten Beweis. Damit der Begriff des absolut Seienden ein fruchtbarer werde, muss in ihn ein *synthetisches* Prinzip hineingelegt werden; dieses ist aber bei

[1]) Vergl. Platonis Parmenides.

den Eleaten, so lange sie konsequent bleiben, nirgends zu entdecken. Sie sind bei dem Begriffe des starren, unbeweglichen, sich selbst immer gleichen und nichts bewirkenden Seins stehen geblieben; alles, was sich daraus analytisch folgern lässt, haben sie gefolgert, den ganzen Inhalt dieses so ziemlich inhaltlosen Begriffes haben sie entwickelt und ausgebeutet; die mannigfaltige, im beständigen Flusse des Werdens begriffene Welt aber war da nicht zu finden. Sie musste also weichen. Alles, was uns unsere Sinne liefern, haben sie daher für eitlen und nichtigen Schein erklärt, der nicht einmal als Schein erklärbar war [1]).

Das einzig Seiende war zugleich das einzig Reale; da sie aber keinen Uebergang von der absoluten Einheit zur Mannigfaltigkeit, von dem Sein zu dem Werden gefunden haben, so mussten sie konsequenterweise die sinnliche Welt jeder Realität berauben. Es lag einerseits an der Künheit des jungen, sich erst emporschwingenden menschlichen Gedankens, dass er vor dieser letzten Konsequenz nicht zurückschreckte, anderseits aber an seinem Mangel an Kritik, dass er die Unmöglichkeit solcher Weltanschauung nicht gleich empfunden hatte. Denn es war in der That eine „Umwertung aller Werte“ des gesunden Menschenverstandes, bei welcher alle anderen, die man bis heute im Entwicklungsgange des menschlichen Denkens erlebt hat, als ein Kinderspiel vorkommen müssen. Alles das, was man bis dahin für Wirklichkeit zu halten gewöhnt war, alles Tastbare, Anschauliche, wurde auf einmal zu einem nichtigen Scheine verflüchtigt; die Welt wurde in ihrer Realität ergriffen und abgesetzt, und an ihre Stelle trat das abstrakte Sein, von dem sich nur so viel aussagen liess, dass es mit den gewöhnlich für real gehaltenen Dingen nichts gemein habe! Diese Umwertung, so radikal, wie sie einmal ist, ist die einzige ihrer Art in der Geschichte der Philosophie. Die ethischen Umwertungen sind schon ihrem Charakter nach mehr relativ; und als die erkenntnis-theoretischen Skeptiker, von Protagoras an, die mannigfaltige objektive Welt zum blossen Erzeugnis des

---

[1]) Parmenides' Versuch, den „Schein“ als ein Mischprodukt des Seienden und Nichtseienden zu erklären, ist als vollständig misslungen zu bezeichnen, da er der wahren eleatischen Lehre, wonach das Nichtseiende einfach nicht ist, widerspricht. Diese „Erklärung“ nennt sonst Parmenides selbst „Meinung“, also wiederum — Schein.

wahrnehmenden Subjekts herabgewürdigt haben, so haben die Dinge doch wenigstens ihre Realität als *Erscheinungen* des *realen* Subjekts beibehalten, während wir bei Parmenides sogar diese letzte Art der Wirklichkeit der Sinnesobjekte vermissen, da hier das Subjekt selbst bloss Schein und Trug ist [1]).

Man wird leicht einsehen, dass, nachdem jede Vermittlungsbrücke zwischen dem „Scheine“ und dem wahrhaftig Seienden niedergerissen wurde, auch die Realität des letzteren ein leeres Wort blieb, daran man höchstens, bei gutem Willen, *glauben* konnte. Der Begriff der Realität ist der mannigfaltigen, *synthetischen* Welt der Sinne entnommen; wo diese aufhört, büsst auch jener seine ganze Bedeutung ein. Soll dagegen die Realität des absolut Seienden einen Sinn haben, so muss dieses notwendig ein synthetisches Prinzip aufnehmen, und als *Grund,* zugleich aber als *Inbegriff* der uns durch die Sinne gegebenen Wirklichkeit erscheinen. Diesen Weg einzuschlagen war *Spinoza* vorbehalten.

Die Unterschiede, welche zwischen seiner Lehre und der der Eleaten bestehen, rühren in der That einzig und allein von dem Umstand her, dass er seine Substanz nicht nur als das absolute *Sein,* sondern auch und vor allem als die unendliche

---

[1]) *J. E. Erdmann,* der in seinem Werke „Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der Philosophie (Leipzig bei Frantzen, 1836) Spinoza's Substanz mit dem Seienden der Eleaten vollständig zu identifizieren sucht, will gleichsam die spinozistische Welt jeder Realität beraubt wissen. Vergl. z. B. op. cit., Seite 64: „Aber nach Spinoza existiert das Endliche als Endliches gar nicht, denn da jede Bestimmtheit ein non-esse, die Endlichkeit aber nur Bestimmtheit ist, so ist das Endliche als solches gar nichts Wirkliches, sondern nur das ist wirklich, was unbegrenzt, nicht bestimmt ist, d. h. die unendliche Substanz.“ Ebd., Seite 65: „Er (Spinoza) identifiziert sie (Gott und die Welt) so wenig, dass ihm die Welt als Welt, d. h. als ein Agregat von Einzelnen gar nicht existiert und gar nicht existieren kann, weil die Existenz der einzelnen Dinge in der That gar keine Existenz ist.“ Diese Ansicht bezüglich der wahren Lehre Spinozas ist eine grundfalsche. Erdmann vergisst dabei, was *Kuno Fischer* mit Recht hervorgehoben hat, den *dynamischen* Charakter der Substanz, welche ebensowenig ohne Modi, wie diese ohne jene, existieren kann, da sie (sc. Modi) ein notwendiger Ausdruck ihrer durchaus aktuellen Macht sind. Dieser Umstand verleiht eben den Modi eine Realität im Gegensatz zu der Welt der Eleaten. Wir kommen noch mehrmals auf diesen Punkt zurück.

Macht erfasst hatte. Mit diesem Prinzipe wurde aber auf einmal Alles gewonnen[1]).

Das reine *Sein* ist ein einfacher Begriff, und daher kann man ihm nur lauter negative Bestimmungen beilegen, welche aussagen, was er *nicht* ist. Die *Macht* dagegen ist ein synthetischer Begriff, und, wenn wir ihn entwickeln, finden wir darin einen sehr reichen positiven Inhalt. Er schliesst in sich den Begriff der Handlung ein; dieser aber den Begriff von etwas, was hervorgebracht (bewirkt) wird. Indem also die Substanz als eine absolute und unendliche *Macht* gesetzt ward, wurde die ganze Welt in sie (potentiell) hineingelegt; sie ist Grund und Inbegriff der sinnlichen Wirklichkeit geworden.

Der eleatische Gedanke von der Einheit des Seienden findet in Spinoza einen neuen Ausdruck. Es wird für ihn ein neuer Gesichtspunkt gewonnen; er wird erweitert und verliert an seiner Schroffheit, ohne seinen wesentlichen und eigentümlichen Charakter einzubüssen. Der Kern der eleatischen Lehre, die *absolute* Einheit des Seienden wird von Spinoza jedenfalls in dem Begriffe *natura naturans* aufrecht gehalten; es kommt aber hinzu der Begriff *natura naturata,* welcher in dieser Form, wie wir ihn bei Spinoza antreffen, den Eleaten vollständig fremd war. Spinoza, als ein Pantheist, konnte unmöglich natura naturata als eine, in Bezug auf natura naturans einigermassen selbstständige Emanation[2]) der letzteren auffassen; das Verhältnis ist vielmehr derart, dass natura naturans, als die Macht, naturam

---

[1]) Den dynamischen Charakter der Substanz bei Spinoza hat vor allem *Kuno Fischer* in seiner „Geschichte der neueren Philosophie" scharf hervorgehoben. Unter den neueren Arbeiten über diesen Punkt verdient besonders die Abhandlung von *Max Friedrichs* (Der Substanzbegriff Spinozas neu und gegen die herrschenden Ansichten zu Gunsten der Philosophen erläutert. Greifswald, 1896) erwähnt zu werden. Der Verfasser, der auch in Bezug auf die Attributenlehre zu willkürlich, wenn nicht gar phantastisch, verfährt, hat die Macht, d. h. den dynamischen Charakter der Substanz, und somit ihre Realität schön und verständlich zur Darstellung gebracht.

[2]) Dass Spinoza's System mit dem Emanationsprinzip nichts zu thun hat, beweist *Kuno Fischer* in seiner „Geschichte der neueren Philosophie" [1889] aufs schlagendste. Vergl. op. cit., Bd. I, 2. Teil, S. 386: „Spinozas Lehre ist so wenig ein Emanationssystem, als die Geometrie. Die Eigenschaften und Verhältnisse, die aus dem Wesen einer Figur folgen, sind nicht deren Emanationen."

naturatam *potentiell* enthält; natura naturata aber naturam naturantem als ihren immanenten Grund, *realiter* in sich trägt[1]).

Ueber den Begriff der Kausalität bei Spinoza zu sprechen, heisst vor allem, das eben genannte Verhältnis untersuchen. Da wir in der vorliegenden Abhandlung eine kurze Darstellung des spinozistischen Begriffs der Kausalität zu geben beabsichtigen, so werden wir uns zuerst mit diesem Verhältnisse zu beschäftigen haben. Es ist aber klar, dass, wenn man das Verhältnis irgend welcher Dinge zu einander untersuchen will, man zuerst die Dinge selbst genau kennen lernen muss, da jedes Verhältnis in erster Reihe von der Beschaffenheit der im Verhältnisse zu einander stehenden Dinge bestimmt wird. Wir werden also im ersten Teile unserer Arbeit die Grundbegriffe der spinozistischen Metaphysik kurz ins Auge fassen, mit besonderer Hervorhebung alles dessen, was für das Verständnis seines Begriffes der Kausalität von Belang ist. Im zweiten Teile werden wir das kausale Verhältnis der natura naturans zur natura naturata einerseits, der Modi zu einander anderseits, seinen mannigfaltigen Formen nach im einzelnen verfolgen; und im dritten Teil schliesslich eine synthetische Zusammenstellung der Ergebnisse darbieten.

Unsere Arbeit soll eine Darstellung sein, ein kleiner Beitrag zum Verständnis der Lehre Spinozas, welche leider zu oft verfehlt ausgedeutet wird. Wir glauben, dass das Aufzählen von logischen Fehlern, die ein Denker begangen hat, sehr wenig zum Verständnis seiner Lehre beitrage, wenn man das Ganze des Systems vor lauter Kritik vergisst. Est modus in rebus. Das, was wir mit unserer Arbeit bezwecken, ist ein zusammenhängendes und womöglich klares Bild des Problems der Kausalität, wie es uns aus Spinozas Schriften entgegentritt.

Vor allem muss aber bemerkt werden, dass Spinoza sich auf die Untersuchung, *was* eigentlich die Kausalität selbst sei, nicht einlässt. Diese Frage ist für ihn noch nicht aufgetaucht; er begnügt sich damit, dass er die Glieder in der kausalen Reihe,

[1]) Ueber das gegenseitige Verhältnis der natura naturans und natura naturata kommen wir im § 4 des Näheren zu sprechen.

der Ordnung und dem Werte nach, bestimmt[1]). Jedenfalls ist es sicher, dass für die Denkweise eines Spinoza nichts fremder sein konnte, als die phänomenalistische Auffassung der Kausalität, welche von *Hume* in die Philosophie gebracht wurde. Für Spinoza ist die Verbindung zweier Glieder der Kausalreihe eine innerliche: das erste Glied *bewirkt* das zweite; es ist nicht nur ein *Folgen,* sondern auch ein *Erfolgen*[2]). Diese Thatsache soll stets vor Augen gehalten werden, wenn man nicht Gefahr laufen will, Spinoza statt in seiner eigenen wahren Gestalt, in einem ihm fremden und ihn entstellenden Gewande zu sehen.

---

[1]) In Bezug auf die Würdigung der Verdienste, welche sich Spinoza in der Geschichte der Entwicklung des Kausalproblems erworben hat, war nichts so irreleitend, wie die scharfe und grösstenteils ungerechte Kritik Schopenhauers, welche er in seiner Dissertation „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" ausgeübt hat. Schopenhauer hat sich nicht Mühe geben wollen in das spinozistische System einzudringen und die Sache, sozusagen, von innen anzuschauen. Er urteilte oberflächlich. Seiner Meinung nach war die Verwirrung und Vermengung des logischen und physischen Grundes das Einzige, was Spinoza in das Problem der Kausalität hineingebracht hat. (Vergl. op. cit., Ausg. v. J. Frauenstädt, Leipzig, 1864, Seite 12—16.) Dass dies nicht der Fall ist, dass Spinoza im Gegenteil die Glieder des allgemeinen kausalen Geschehens ordnet und mit viel Scharfsinn ihrer Bedeutung nach, jedenfalls nicht im Sinne Schopenhauers, bestimmt, wird sich von selbst im weiteren Verlauf unserer Abhandlung ergeben. Spinoza indentifiziert manchmal in der That den logischen Grund mit der wirkenden Ursache, von *seinem* Standpunkte aber thut er's, wie wir später zeigen werden, mit *vollem Rechte.*

[2]) Dies bezieht sich auf Spinozas Begriff der Ursache im allgemeinen, und nicht auf einen Speziallfall des Bedingtseins, etwa bloss auf die physische Ursache (Grund des Werdens), denn dieser schreibt Spinoza einen anderen, viel geringeren Wert zu, als ihr z. B. von Schopenhauer beigelegt worden ist.

Erstes Kapitel.

Metaphysische Grundlagen der Kausalität bei Spinoza.

§ 1. Das Wesen der Substanz und ihre Macht.

Der Unterschied der Lehre Spinozas von der der Eleaten besteht hauptsächlich darin, dass er das absolute *Sein* als eine *Macht*[1]) erfasst hat. Die Substanz ist eine Macht, zu sein und zu wirken. Die Beweise dafür liegen auf der Hand.

Unter den Definitionen des ersten Buches der *Ethik* finden wir deren drei, welche auf die Bestimmung des Wesens der Substanz abzwecken. Es sind Def. I, III und VI. Vor allem wird die Substanz als *causa sui* definiert, d. h. ein Ding, dessen Wesen das Sein enthält[2]). Diese Definition ist von besonderer Wichtigkeit für unseren Gegenstand, da sie uns gleich beim Eintritte in die *Ethik* die Substanz als eine *Ursache* zeigt. Wenn wir ein Ding überhaupt „Ursache" nennen, heisst es so viel, dass wir ihm eine *Macht* etwas zu bewirken zuschreiben. Diese Begriffe sind in unserem Bewusstsein schlechthin untrennbar, noch mehr: sie sind identisch. Macht haben, heisst: unter Umständen Ursache von etwas werden können, und umgekehrt, Ursache werden heisst: Macht zu wirken, zu offenbaren. Der ganze Unterschied, den wir im Ausdrucke machen,

[1]) Wir behalten hier überall den spinozistischen Ausdruck bei: Macht potentia, müssen aber zugleich darauf aufmerksam machen, dass der Begriff potentia bei Spinoza mit der aristotelischen Potentialität nichts gemein hat, sondern eher mit dem modernen Begriffe der Kraft, der thätigen Energie, zusammenfällt.

[2]) Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens.

liegt darin, dass die „Ursache“ auf eine aktuell gewordene Macht hinweist, während die „Macht“ die Möglichkeit des Ursache-werdens bezeichnet. Der Begriff der Ursache ist notwendig mit dem Begriffe einer Wirkung verbunden; ohne „Wirkung“ giebt es auch keine „Ursache“. Ist aber ein Ding nur insofern Ursache zu nennen, als ihm eine aktuelle Macht beigelegt wird, so kann die Wirkung nichts anderes sein, als eben der Ausdruck dieser Macht.

Von diesem Standpunkte aus wollen wir die erste Definition der Ethik ins Auge fassen. Die Substanz ist hier zugleich Ursache und Wirkung, und zwar in Bezug auf ihre Existenz. Nach dem, was oben gesagt wurde, wird dies bedeuten: *Die Substanz ist ein Ding, dessen Wesen in der aktuellen Macht zu existieren besteht.*

Die dritte Definition [1]) hebt das Selbstgenügen der Substanz hervor. Wenn die Substanz nach Def. I eine aktuelle Macht zu existieren sein soll, so ist sie nach Def. III eine *absolute* Macht. Diese Definition hat noch eine andere Bedeutung: sie zeigt uns nämlich die Substanz als die schlechthin erste Ursache (causa absolute prima) — darüber aber werden wir erst später zu sprechen haben. Nach Def. VI [2]) schliesslich ist die Macht der Substanz unendlich, unbeschränkt. Wir werden diese Definition näher untersuchen, nachdem wir den Begriff der Attribute, welchen sie enthält, auseinandergelegt haben werden.

Es ist wohl zu beachten, dass die Macht der Substanz nicht etwa eine äusserliche, ihr bloss anhaftende Eigenschaft ist, sondern, im Gegenteil, *ihr innerstes Wesen, ihr Sein ausmacht.* Das Sein der Substanz, ihr Wesen und ihre Macht sind schlechthin identische Dinge. Dies erhellt ohne weiteres aus Prop. XXII und XXXIV, wo es heisst: Dei existentia eiusque essentia unum et idem sunt, und: Dei potentia est ipsa ipsius essentia. Diese Auffassung findet sonst fast auf jeder Seite der Ethik Bestätigung, so dass man eher Mühe haben würde, alle

[1]) Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.

[2]) Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.

betreffenden Belegstellen zusammenzubringen, als welche aufzusuchen. Demnach ist auch die Ausdrucksweise: Substanz *hat* die Macht, keineswegs für adäquat zu halten; eigentlich sollte man sagen: Substanz *ist* die Macht. Dieser Punkt ist von besonderer Wichtigkeit, denn, wie wir später sehen werden, besteht der Wesensunterschied zwischen Substanz und einem Modus eben hauptsächlich darin, dass die Substanz die Macht *ist,* während Modi eine Macht bloss haben oder sie ausdrücken.

Der Begriff der Substanz deckt sich vollständig mit dem Begriffe der (unendlichen, absoluten etc.) Macht. Das will sagen: es giebt nichts an der Substanz, was nicht eine Macht wäre. So z. B. bei der Existenz der Substanz handelt es sich hauptsächlich um eine Macht zu existieren [1]), was von Spinoza sogar als selbstverständlich gesetzt wird (ut per se notum). An einer anderen Stelle [2]) macht Spinoza die Bemerkung, dass Gottes Intellekt, Wille und Macht eins und dasselbe sind. Alle Dinge drücken nur die Macht Gottes, vermöge welcher sie existieren und wirken [3]), aus.

Wären dagegen die Existenz der Substanz, ihr Wesen und (wie wir bald sehen werden) ihre Attribute nicht als eine Macht zu begreifen, so müsste die ganze spinozistische Metaphysik, nach welcher ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis sequi debent [4]), als eine grosse Inkonsequenz erscheinen, und der Standpunkt der Eleaten, wo das Sein gar nichts mit dem Wirken zu thun hat, als der einzig mögliche Standpunkt des Pantheismus betrachtet werden.

Es ist klar, dass vom pantheistischen Standpunkte Spinozas aus, die Macht der Substanz nur eine durchaus aktuelle sein kann. Die Sache ist eigentlich selbstverständlich. Eine Macht kann nur insofern potentiell sein, als sie von einer anderen (ihr entgegengesetzten) in ihrem freien Entfalten gehemmt und ge-

---

[1]) Eth. I., Prop. XI., Demonstr. III.: Posse non existere impotentia est, et contra, posse existere potentia est. Siehe den ganzen Beweis.

[2]) Eth. I., Prop. XVII., Schol.: Dei intellectum, voluntatem et *potentiam unum* et *idem* esse. Aus dem Zusammenhange erhellt, dass Spinoza diese Meinung, welche „manchen Hebräern" zugeschrieben wird, für richtig hält.

[3]) Eth. I., Prop. XXXIV., Demonstr.: Potentia dei, qua *ipse* et *omnia sunt* et *agunt,* est ipsa ipsius essentia.

[4]) Eth. I., Prop. XVI.

bunden wird. Bei einem absoluten und allumfassenden Wesen, wie die Substanz sein soll, kann davon keine Rede sein. Ausserhalb ihrer giebt's ja nichts, was ihre Macht hemmen könnte, denn es giebt ausserhalb ihrer überhaupt nichts. Sie selbst kann aber ihre Macht nicht hemmen, denn in dem Falle müsste sie „posse non posse", was offenbar eine „impotentia" wäre, ein Widerspruch in Bezug auf ein Ding, dessen Wesen eben in der potentia besteht [1]).

Die absolute Aktualität der substantiellen Macht hat offenbar keine andere Bedeutung, als, dass Alles, was in der Macht der Substanz steht, auch wirklich und notwendig da ist. Dieses aber ist einer der Grundpfeiler, welche das Gebäude des spinozistischen Determinismus tragen. Die Beweise der Prop. XXIX und XXXIII [2]), welche Lehrsätze für die deterministische Denkweise Spinozas am meisten kennzeichend sind, stützen sich ja hauptsächlich darauf, dass aus göttlicher Natur Alles, was in seiner Macht steht, notwendig folgen muss.

Mit welchem Recht es eigentlich geschah, dass Spinoza das Absolute dogmatisch als eine Macht gesetzt hat, wollen wir hier nicht untersuchen [3]); allerdings muss zugegeben werden, dass er seine Annahme konsequent durchgeführt und zu Ende gedacht hat. Die folgenden Paragraphen unserer Abhandlung, wo wir überall derselben konsequenten Durchführung des Hauptprinzips bei Spinoza begegnen, mögen es noch besser darthun.

§ 2. Ein Wort über Attribute.

Das Wesen der Substanz besteht in einer absoluten und aktuellen Macht. Ihre Existenz selbst ist bloss ein Aktus dieser Macht (causa sui), ebenso ihr Wirken, und Existenz und Wirken

---

[1]) Vergl. De Deo, homine etc. Anhang, Ax. VI.: Dat geene 't welk een oorzaak van zich zelfs, is onmogelyk dat het zich zelfs zoude hebben bepaald. Auch Eth. I., Prop. XVII., Schol. und Appendix.

[2]) Eth. I., Prop. XXIX.: In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum. Prop. XXXIII.: Res nullo alio modo, neque ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt.

[3]) Es konnte ihn dazu einfach eine unbewusste Induktion aus den Erfahrungsthatsachen geführt haben.

von allen Einzeldingen[1]). In Bezug darauf kann die Substanz eine *Kraft schlechthin* genannt werden.

Nach Def. IV (Eth. I.) heisst aber das, was das Wesen der Substanz ausmacht, ein Attribut. Es ist führwahr über keinen Punkt der Lehre Spinozas so viel geschrieben und gestritten worden, wie darüber, was eigentlich die Attribute bedeuten sollen. Alle Anschauungen aber, sofern sie nur irgend einen Sinn haben, lassen sich auf drei Haupttypen zurückführen, deren adäquatesten Ausdruck die betreffenden Ansichten von *J. E. Erdmann, Kuno Fischer* und *Trendelenburg* darstellen. Jede von diesen drei Auffassungen der Attribute hat ihren guten Grund für sich, alle insgesamt leiden aber unter demselben Fehler, dass sie einseitig sind. Wir wollen sie hier auf den kürzesten Ausdruck bringen[2]).

J. E. Erdmann[3]) hält die Attribute für Bestimmungsweisen des Subjekts, mit welchen Bestimmungen die Substanz als solche nichts zu thun hat. „Die Attribute kommen von aussen zur Substanz. Schon das Wort deutet darauf hin. Nicht was der Substanz eigen ist (proprium, proprietas), sondern quod ei attribuitur (sc. ab alio)[4])."

Kuno Fischer[5]), welcher mit seiner realistischen Auffassung der Attribute hauptsächlich als Kritiker der Erdmann'schen phänomenalistischen Attributentheorie auftritt, hat klar eingesehen, dass das Wesen der Substanz vor allem im *Wirken* (in aktueller Macht) besteht. Die Attribute sind nach ihm verschiedene *Kräfte* der Substanz[6]).

---

[1]) Eth. I., Prop. XXIV., Demonstr.: Ergo potentia Dei, qua *ipse* et *omnia sunt* et *agunt*, est ipsa ipsius essentia.

[2]) Eine klare und sehr brauchbare Zusammenstellung der Attributenauffassung von J. E. Erdmann, Kuno Fischer und Trendelenburg giebt *Reinhold Walter* in seiner Dissertation „Ueber das Verhältnis der Substanz zu ihren Attributen in der Lehre Spinozas". Ebenso *Hugo Ginsberg* in der Einleitung zur Ausgabe des „Briefwechsels des Spinoza im Urtexte" (Leipzig, 1876).

[3]) *J. E. Erdmann,* Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuen Philosophie. Leipzig, 1836, bei Frantzen.

[4]) Op. cit. I. Bd. 2. Abt., Seite 60.

[5]) *Kuno Fischer,* Geschichte der neueren Philosophie, I. Bd., 2. Tl., 3. Aufl., Heidelberg, 1889, S. 355 ff.

[6]) Op. cit., Seite 366: „Zum Begriff der Ursache gehört notwendig der Begriff der Wirksamkeit und der Wirkung. Ist Gott Ursache aller

Als Kritiker dieser beiden Anschauungen tritt entlich *Trendelenburg* auf [1]. Er zeigt die Unzulässigkeit der Erdmannschen und Kuno Fischer'schen Auffassung und stellt ihnen seine eigene entgegen, wonach die Attribute zur Substanz sich so verhalten sollen, wie die verschiedenen Definitionen einer und derselben Sache zu der Sache selbst [2]).

Die Unzulänglichkeit und Einseitigkeit der beiden ersten Auffassungen ist bekannt genug und so häufig hervorgehoben worden, dass es uns kaum nötig erscheint, uns darauf noch einmal hier einzulassen. Die Trendelenburg'sche Auffassung ist die richtigste; sie muss aber vervollständigt werden, und zwar damit, was die beiden anderen Positives an sich haben; denn in dieser Form, wie sie uns Trendelenburg gegeben hat, ist sie zu formal und bezieht sich eher auf das *Verhältnis* der Attribute zur Substanz, als auf ihr *Wesen* selbst.

Wie gesagt, stützen sich *alle* drei ebengenannten Attributenauffassungen auf unmittelbare Aussagen Spinozas. Es soll uns dies aber nicht wundern, denn die Aussagen Spinozas die Attribute betreffend sind derart, dass sie in der That zu den verschie-

---

Dinge, so sind diese Wirkungen Gottes, so ist Gott nicht bloss ihre innewohnende, sondern zugleich ihre wirksame und erzeugende Ursache. Wirksame Ursache ist *Kraft*. Gott ist die alleinige Ursache, daher ist auch er allein die alle Erscheinungen hervorbringende, in jeder auf bestimmte Art thätige Kraft; es giebt zahllose Erscheinungen, daher giebt es zahllose Kräfte, in denen die Wesensfülle Gottes besteht: substantia constat infinitis attributis, die Attribute Gottes sind seine Kräfte."

[1]) *Trendelenburg*, Historische Beiträge, Bd. II u. III.

[2]) *Erdmann* glaubt (Grundriss, Bd. II, 3. Aufl., Seite 61, Anm.), es gebe keinen Unterschied zwischen seiner Attributenauffassung und der von Trendelenburg. Es ist dies aber nicht der Fall. Es existiert ein wichtiger Unterschied; bei Trendelenburg werden doch die Attribute durch das Wesen Gottes selbst bestimmt, so wie eine Definition der Natur der definierten Sache entsprechen muss, während für Erdmann die Attribute lediglich von dem aussagenden Subjekte abhängig sind. Schade nur, dass Erdmann vor lauter „Kantianertum" einen Umstand vergisst, nämlich, dass das Subjekt bei Spinoza gar nicht selbständig ist, sondern nur die Natur der Substanz in einer bestimmten Weise ausdrückt, und nichts von sich selbst schaffen noch bestimmen kann, was nicht letzten Endes die Wirkung oder Bestimmung der Substanz selbst wäre. Woher also die Attribute (wenn auch nur als Idee) im Subjekt, wenn sie in der That mit der Substanz nichts zu thun haben?

densten Meinungen Anlass geben können. Deswegen aber darf keine Theorie, welche unter verschiedenen Aussagen Spinozas *eine* für sich hat, auf unbedingte Gültigkeit Anspruch erheben, so lange sie nicht im stande ist, *alle* Widersprüche, welche sich in die Attributenlehre einschleichen, zu lösen. Nur eine solche Attributenauffassung wird eine richtige sein, welche mit allen betreffenden Aussagen Spinozas in Einklang zu bringen sein wird. Wir glauben, Spinoza habe die ganze Ethik zu tief durchgedacht, als dass er in Bezug auf einen der wichtigsten Punkte seiner Lehre sich selbst widersprechen könnte.

Wir wollen die wichtigsten Aussagen Spinozas bezüglich der Attribute kurz ins Auge fassen, und versuchen, ob es nicht möglich wäre, eine solche Theorie aufzustellen, welche mit allen zusammenstimmen könnte:

1. Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tamquam eiusdem essentiam constituens [1]).

2. Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est, cuius conceptus non involvit conceptum alterius rei [2]). Idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis. Haec inquam, definitio satis clare, quid per substantiam *sive attributum* intelligere volo, explicat. Vis tamen, quod minime opus est, ut exemplo explicem, *quo modo una eademque res duobus nominis insignari* possit etc. [3]).

3. Quod plus realitatis aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ei competunt [4]).

4. Deus *sive omnia Dei attributa* sunt aeterna [5]).

5. Unumquodque unius substantiae attributum per se concipi debet [6]).

6. Nihil ergo extra intellectum datur .... praeter substantias, *sive, quod idem est, earum attributa,* earumque affectiones [7]).

---

[1]) Eth. I., Def., IV.

[2]) Vergl. Def. der Substanz in der Ethik: Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.

[3]) Ep. XXVII (an de Vries).

[4]) Eth. I., Prop. IX.

[5]) Eth. I., Prop. XIX.

[6]) Eth. I., Prop. X.

[7]) Eth. I., Prop. IV., Demonstr.

7. Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae iam sub hoc, iam sub illo attributo comprehenditur [1]).

Also:

Ein Attribut ist seinem Wesen nach dasselbe wie die Substanz (nach 2, 4, 7 etc.), oder drückt ihr Wesen aus (nach 1), als ein Attribut aber wird es bloss in Bezug auf den Intellekt gesetzt (nach 1 und 2), und doch existiert es ausserhalb des Intellektes (nach 6), und macht sogar die Realität der Substanz aus (nach 3). Jedes Attribut, sofern es als ein solches aufgefasst wird, ist selbständig und von den anderen völlig unabhängig (nach 5 etc.); wo es aber als das das Wesen der Substanz ausmachende begriffen wird, ist es mit der Substanz selbst und mit allen anderen Attributen identisch (nach 5, 6, 7). Schliesslich gleicht das Verhältnis der Attribute zur Substanz dem der verschiedenen Definitionen der einen und selben Sache zur Sache selbst (nach 2) [2]).

Wir scheinen in ein Trilemma geraten zu sein!

Und doch. Wenn man nur die obige Zusammenstellung etwas aufmerksamer betrachtet, sieht man, dass die Lösung des Problems sich von selbst ergiebt.

Das Wesen der Substanz besteht in einer unendlichen Macht zu sein und zu wirken; die Attribute also, welche dieses Wesen ausmachen, drücken (im allgemeinen, im Unterschiede zu dem bestimmten Ausdrücken durch Modi) die Macht der

---

[1]) Eth. II., Prop. VII., Schol.

[2]) Für jeden dieser Punkte lässt sich eine Menge von Belegstellen aus den Werken Spinozas anführen; hier haben wir uns aber nur auf die wichtigsten beschränkt. Hier sei noch die Stelle aus Cogitata Metaphysica I., 3. citiert: „Non igitur rem nostram agemus, dicimusque. Entis affectiones esse, quaedam attributa, sub quibus uniuscuique essentiam vel existentiam intelligimus, a qua tamen non nisi ratione distinguuntur.“ In diesen Worten will *Erdmann* einen Beweis der Richtigkeit seiner Attributenauffassung erblicken. Wir antworten aber mit *Reinhold Walter* (Ueber das Verh. d. Subst. zu ihren Attr., Seite 27): „Genau genommen, sagt die Stelle nur, dass die *Unterscheidung* des Attributs von der Substanz etwas nur in der Vernunft Vorgehendes sei, nicht aber, dass das *Attribut selbst* bloss ein ens rationis sei. Vielmehr wird das Attribut gerade wegen seiner Identität mit der Substanz als etwas durchaus reales angesehen.“ Vergl. was wir weiter unten über diesen Punkt sagen.

Substanz aus. Sie sind aber keine verschiedene Kräfte der Substanz, wie es z. B. *Kuno Fischer* haben will, sondern eine und dieselbe Urkraft, die Substanz selbst, die nur einmal auf solche, andersmal auf eine andere Weise aufgefasst wird. Man darf aber nicht vergessen: *die Attribute sind bei Spinoza nie und nirgends blosse (subjektive) Auffassungsweisen der Substanz,* sondern überall und immer *die Substanz selbst* [1]), *welche sich so oder so auffassen lässt.* Die Attribute sind dieselbe Urkraft, welche die Substanz ist, und es liegt *lediglich an der Substanz, nicht an dem erkennenden Subjekte,* welches, wie wir schon erwähnt haben (vergl. Anm. 2 zur Seite 12), nichts schaffen noch bestimmen kann, was nicht als die Wirkung oder Bestimmung der Substanz angesehen werden müsste [2]) —, ich wiederhole: es liegt lediglich an der Substanz, sich *in* ihren Werken und *für* ihre Werke in dieser oder jener Weise zu bestimmen. Die Attribute werden als verschieden nur in Bezug auf den begreifenden Intellekt gesetzt (aber nicht *von* dem Intellekte gesetzt, da sie, sofern sie die Substanz selbst sind, zugleich causa sui sein müssen) [3]), wo alsdann von jedwedem Subjekt abgesehen

[1]) Dieses hat neulich *Max Friedrichs* (Der Substanzenbegriff Spinozas etc., 1896) mit Recht hervorgehoben. Vergl. op. cit., Seite 60 u. ff. Max Friedrichs hat nur die Sache mit seiner dualistischen Tendenz verdorben, da er nicht einsieht, das für Spinoza substantia extensa und substantia cogitans una eademque substantia ist.

[2]) Um dem Vorwurfe vorzubeugen, welchen *Kuno Fischer* der Erdmann'schen Attributentheorie gemacht hat, nämlich, dass die Attribute nach diesem letzteren bloss Modi unseres Intellektes seien, sei hier bemerkt, dass Spinozas Erkenntnistheorie keine Doppelheit kennt; unsere adäquate Idee von einem Dinge ist weder ein blosses ens rationis, noch ein Bild eines ausserhalb unser existierenden Dinges, sondern das Ding selbst, sofern es in einem Verhältnisse zu uns steht (vergl. Eth. II., Prop. XLIX., Schol.); also ebenso wenig wie die Idee der Substanz ein Modus des Intellektes ist, sind die Attribute von unserem Intellekte abhängig. Weiteres im Texte.

[3]) Vergl. *Ueberweg-Heinze,* Grdrss. d. G. d. Phil., III. Teil, 2. Bd., 8. Aufl., Seite 114: „Die Attribute sind, wie wir annehmen müssen, realiter in der Substanz nicht von einander *geschieden,* aber doch *verschieden,* und unser Verstand erkennt nur die an sich bestehende Verschiedenheit an; das Dasein unseres Verstandes setzt ja selbst bereits das Dasein des Attributes cogitatio und die reale Unterschiedenheit desselben von der extensio voraus. Nur die *Isolierung* des einzelnen Attributes zum Behuf gesonderter Betrachtung ist etwas *bloss* durch uns Vollzogenes."

werden muss (in natura naturans)[1]), werden alle Attribute unter sich und mit der Substanz identisch[2]). Nichtdestoweniger existieren sie auch dort wirklich, und zwar als die Machtfülle der Substanz, welche Unzähliges *auf unzählige Weisen Bestimmtbares* schaffen kann[3]). Da die Modi etwas Bestimmtes sind, so ist die Substanz als ein Attribut, d. h. sofern sie sich (allgemein) bestimmt, Ursache von Modis[4]); Substanz ohne Attribute würde eine contradictio in adjecto, eine Macht, die nichts schaffen kann, sein. Daraus wird klar, dass nach Spinoza die Realität der Substanz in den Attributen besteht. Die Attribute sind an Zahl unendlich, oder besser gesagt, *unzählig*, *zahllos*, um der absoluten Unbeschränktheit der substantiellen Macht Ausdruk zu geben. Die Substanz besteht in unendlichen Attributen, heisst so viel als: es liegt an der Macht der Substanz, sich in unendlichen *Arten von Intellekten* zu offenbaren, welche ihr absolutes und identisches Wesen auf unendliche, von *ihr selbst festgesetzte* Weisen, begreifen können. Wäre das nicht der Fall, so könnte die Macht der Substanz nicht gut als absolut unbeschränkt aufgefasst werden[5]). Die Attribute sind selbständig

[1]) Vergl. Eth. I., Prop. V. und Demonstratio.

[2]) Eth. I., Prop. XXIX., Schol.: „Nam . . . constare estimo, . . . quod per naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est et per se concipitur, *sive talia substantiae attributa,* quae aeternam et infinitam essentiam exprimunt, *hoc est Deus* etc.“

[3]) Eth. I., Prop. XVI.: „Ex necessitate divinae naturae *infinita infinitis modis* sequi debent.“ Vergleiche weiter unten § 8, 1. Anm.

[4]) Vergl. *Th. Camerer,* Die Lehre Spinozas (1877), Seite 18: „Da es ausser der Substanz und dem, was in ihr begründet ist, nichts giebt, so kann ein solcher Zustand derselben (ein Modus) nur dadurch eintreten, dass sie ihn selbst bewirkt, indem sie etwas, das in ihr liegt, zu einer eigentümlichen, besonderen Existenz hervortreten lässt, ein Attribut, wie das den Inhalt seiner Modi in sich befassende Sein, so auch die diesen Inhalt zu besonderen Daseinformen hervortreibende Kraft, es liegt das Prinzip der Differenzierung in ihm selbst, es gehört das letztere zur Notwendigkeit seines Wesens.“ Vergl. auch § 8.

[5]) *J. E. Erdmann* meint, die unbestimmte Zahl (Zahllosigkeit) der Attribute sei ein Beleg für seine phänomenalistische Attributenauffassung. Vergl. V. e. w. D. d. G. d. n. Ph., Seite 61 u. ff. Dass die Zahllosigkeit der Attribute einen anderen Sinn hat, erhellt schon aus dem Wenigen, was wir darüber oben gesagt haben. Diese unsere Meinung ist der *K. Fischer's* verwandt, obwohl *er* ihr eine etwas andere Biegung giebt.

und können nicht in einander kausal eingreifen, da sie das eine und selbe Wesen der Substanz, die im Prinzipe immer mit sich selbst identische Urkraft sind.

Aus dem Gesagten lässt sich ohne Schwierigkeit das Prinzip erkennen, welches wir unserer Attributenauffassung zu Grunde gelegt haben: wir unterscheiden nämlich zwischen dem *Wesen* der Attribute, welches das identische Wesen der Substanz selbst ist, und ihrem *Aufgefasst-werden,* das durch das Verhältnis der Substanz zu den Modi bestimmt wird und worin einzig und allein die empirische Verschiedenheit der Attribute liegt [1]).

Wir glauben mit der obigen Fassung die sich gegenseitig vervollständigenden Aussagen von *J. E. Erdmann, K. Fischer* und *Trendelenburg* verbunden und somit dem Attributenproblem eine Lösung gegeben zu haben, welche dem Sinne der Ethik vollständig angepasst ist und kaum in irgend einem Widerspruche mit der Lehre des Meisters stehen kann.

Bei unserer Auffassung wird es auch allein möglich, und sogar selbstverständlich, dass, obzwar wir bloss zwei Attribute, Ausdehnung und Denken, erkennen, also an ihnen „teilnehmen", wir doch eine adäquate Erkenntnis des unendlichen Wesens Gottes, welches in unzähligen Attributen besteht, besitzen können [2]). Es ist vorerst daran zu erinnern, dass wir nur das unendliche Wesen Gottes, d. h. *natura naturans* adäquat erkennen [3]), denn eine adäquate Erkenntnis der *natura naturata* spricht uns Spinoza entschieden ab [4]). In der natura naturans aber, wo allein auf das *absolute Wesen* der Attribute zu achten ist, wird dieses vollständig identisch, so dass es ganz gleichgiltig ist, ob

[1]) Ueberall, wo in dieser Abhandlung von der „Form" der Attribute gesprochen wird, ist diese Auffassung die massgebende.

[2]) *Windelband* meint (vergl. G. d. n. Phil., I. Bd., Leipzig 1878, Seite 206), Spinoza verzichte auf die adäquate Erkenntnis Gottes, da er die Menschen bloss zwei Attribute erkennen lässt. Dass dies gar nicht der Fall ist, beweisen mehrere direkte Aussagen Spinozas, welche auch, wie wir im Texte zu zeigen bemüht sind, von seinem Standpunkte aus ganz folgerichtig sind. Sonst ist Windelband als einer der besten Ausleger der Attributenlehre zu bezeichnen, besonders ist seine Kritik der Erdmannschen Theorie (vergl. op. cit., Seite 205) sehr scharfsinnig und zutreffend.

[3]) Eth. II., Prop. XLVII., Mens humana adaequatam habet cognitionem *aeternae* et *infinitae* essentiae Dei.

[4]) Vergl. Eth. II.. Prop. XXIV—XXXI.

wir Gott unter einem besonderen Attribute, oder sogar, wenn es für uns möglich wäre, unter allen zugleich betrachten; in beiden Fällen werden wir ihn als die eine und selbe absolute Macht adäquat begreifen.

In Bezug auf diesen Punkt muss aber noch Eine bemerkt werden: der Begriff Gottes (naturae naturantis) als einer causa sui, würde kein adäquater (d. h. dem wahren Wesen Gottes nicht vollständig entsprechend) sein; denn causa sui bezeichnet nur die Setzung der Existenz (absolute Macht zu sein), keineswegs aber das notwendige Hervorbringen der Modi (Macht zu wirken). Erst als ein *Attribut* ist Gott causa sui [1]) und causa omnium rerum zugleich [2]), eine absolute und aktuelle Macht zu sein und zu wirken.

Beiläufig wollen wir noch kurz die Frage erörtern, wie es möglich sei, dass wir bloss zwei Attributte erkennen, d. h. nach Spinozas Ausdruck, bloss an diesen zwei „teilnehmen", obwohl wir Modi der Substanz, also doch *aller* unendlichen Attribute (Deus sive *omnia* eius attributa) sind. Würden wir in der That bloss aus zwei Attributen bestehen, so müsste man zugeben, die Substanz sei nach ihren Attributen teilbar, was ein offenbarer Widerspruch in Bezug auf die Lehre Spinozas wäre [3]). Vielmehr besteht ein jedes Ding, somit auch wir, aus allen unendlichen Attributen Gottes, d. h. es kann auf zahllose Weisen ausgedrückt werden, und wird es in der That in dem intellectus infinitus Dei [4]); es liegt aber in unserer (menschlichen) Natur die Voraussetzung, dass uns alles bloss auf zweierlei Weisen erscheint. Wir wollen es durch ein Beispiel erläutern: Nehmen wir an,

---

[1]) Eth. I., *Prop. X.* u. XIX.

[2]) Eth. II., Prop. VI. . . . Modi Deum, quatenus . . . sub . . . attributo . . . consideratur, pro causa habent; u. a. a. O.

[3]) Eth. I., Prop. XIII.: Substantia absolute infinita est indivisibilis und Eth. I., Prop. XII.: Nullum substantiae attributum potest vere concipi, ex quo sequatur, substantiam posse dividi. Ausserdem erhellt es auch aus dem oben Gesagten, dass eine solche Meinung etwas im höchsten Grade Ungereimtes wäre. Indem jedes Attribut und alle zusammen mit der Substanz identisch sind, so hiesse Substanz nach Attributen zu teilen, das Wesen der Substanz eben nach diesem Wesen teilen zu wollen.

[4]) Ep. 68: Caeterum, ad tuam objectionem ut respondeam dico, quod quamvis unaquaeque res infinitis modis expressa sit in infinito Dei intellectu etc.

wir treffen mit einem Wesen zusammen, das nicht, gleich uns, an Denken und Ausdehnung, sondern an drei anderen uns völlig unbekannten Attributen, x, y, z, teilnimmt, d. h. Alles unter diesen drei erkennt[1]). Würden wir dies Wesen wahrnehmen können? Ja wohl. Und zwar würde uns dies Wesen unter *unseren* Attributen: Ausdehnung und Denken, wir ihm aber unter *seinen* Attributen x, y, z erscheinen, aber wohl beachtet: nicht deswegen, als ob die Attribute bloss unsere Erkenntnisweisen wären, auf welche wir jedes Objekt *ohne seine Zuthat* wahrnehmen könnten, sondern deswegen, weil jedes Wesen das ganze unteilbare Wesen Gottes, d. h. alle seinen Attribute, in einer bestimmten Weise ausdrückt, folglich unter beliebigen Attributen, unabhängig davon, unter welchen Attributen zu erkennen es selbst bestimmt ist, aufgefasst werden kann. Dass dies Spinozas Ueberzeugung war, lässt sich ohne Schwierigkeit, vorzüglich aus Ep. 66, nachweisen.

Damit schliessen wir unsere Auseinandersetzungen über das Attributenproblem. Die Sache ist noch lange nicht erschöpft; auf eine bessere Begründung und ausführliche Darstellung aber können wir uns in dieser Abhandlung, welche über das Kausalproblem des Philosophen handeln soll, nicht einlassen; wir mussten uns daher beschränken, nur das vorausschicken, was für unser weiteres Vorhaben unentbehrlich ist. Die eingehendere Behandlung dieses Problems behalten wir uns aber vor.

§ 3. Spinozas Begriff der Realität.

Die Substanz ist Inbegriff aller Realität, das allerrealste Wesen. Auf ihre Realität wird so viel Nachdruck gelegt, dass es wohl zweckmässig sein wird, den Begriff selbst einmal näher zu untersuchen. Eine Feststellung des Inhaltes dieses Begriffes kann nicht ganz ohne Bedeutung sein, besonders wenn man beachtet, dass man sehr oft einen Philosophen nur deswegen falsch beurteilt, weil man unter irgend einem von seinen Ausdrücken etwas anderes versteht, als er selbst darunter verstanden hat.

Das Wort „realitas“ wird in der Ethik sehr häufig und mit Vorliebe angewendet, hauptsächlich in Redewendungen:

---

[1]) Wir sind gezwungen uns hier des Wortes „erkennt“ zu bedienen, obwohl es in einem sehr ungeeignetem Sinne geschieht, da das Wort „erkennen“ schon das Attribut „Denken“ voraussetzt.

realitas aut esse, oder: realitas sive perfectio. Ehe wir aber der wahren Bedeutung dieses Begriffes bei Spinoza nachspüren, wollen wir uns kurz über den Ursprung dieses Begriffes überhaupt Rechenschaft abgeben.

Real, wie schon der Wortklang selbst anzeigt, wurde zuerst Alles das genannt, was für uns *res*, also ein Objekt der sinnlichen Wahrnehmung war. Für uns ein Objekt der Wahrnehmung werden, heisst aber unsere Sinne affizieren; ein Ding wird also zuerst real genannt, sofern es unsere Sinne affiziert, und zwar um so realer, je stärker und je *mehr* von unseren fünf Sinnen von ihm affiziert werden können. So z. B. wird von einem schlichten Menschenbewusstsein ein Stück Salz, das man zugleich tasten, sehen und schmecken kann, viel realer genannt, als ein Regenbogen, welcher einzig durch das Gesicht wahrnehmbar ist. Nun ist aber jede Affektion unserer Sinne für unser Bewusstsein notwendig kausal; also: je mehr uns ein Ding *kausal beeinflussen* kann, desto *realer* wird es genannt. Sehen wir von dem Spezialfalle in dem Verhältnisse, in welchem das Ich ein Glied bildet, ab[1]), so bleibt als Ergebnis: ein Ding hat um so mehr Realität, je mehr es kausal wirken kann, oder, um in Spinozas Geiste zu sprechen, je mehr aus ihm notwendig folgt[2]).

Dass der Begriff bei Spinoza nur diese und keine andere Bedeutung hat, d. h. mit dem Kausalproblem auf das engste zusammenhängt, lässt sich leicht nachweisen. Es wird genügen, wenn wir einige Stellen aus der Ethik citiren. Spinoza sagt ausdrücklich[3]), dass ein Ding um so mehr *Realität* besitzt, je mehr ihm *Kräfte* zukommen; und Prop. 16[4]) wird so

[1]) Ob wir von diesem „Spezialfalle“ überhaupt absehen *dürfen*, ist eine andere Frage, die hier zu erörtern uns zu weit führen würde. Wir konstatieren also bloss das Verfahren des Intellektes, ohne zu untersuchen, mit welchem Rechte es geschieht.

[2]) Das Wort lässt sich in derselben Weise im Polnischen ableiten, wo realitas, rzeczywistosc heisst (rzecz, rzeczy, Ding, Dinge, res). Im Deutschen (Wirklichkeit) ist die Ableitung noch einfacher, denn der Wortklang selbst verweist hier auf das Wirken.

[3]) Eth. I., Prop. XI., Schol. . . . quo plus *realitatis* alicuius rei natura competit, eo plus *virium* a se habere etc.

[4]) Eth. I., Prop. XVI.. Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis sequi debent.

bewiesen, dass zuerst gesetzt wird, je mehr Realität ein Ding besitze, desto mehr aus ihm notwendig folge, da nun Gott das allerrealste Wesen ist, ergo etc. Der Sinn ist hier ganz klar: je mehr Realität, desto mehr Macht. Jetzt kann nur noch die Frage sein, ob die Begriffe identisch seien, d. h. ob man den Satz auch umkehren und sagen könne: je mehr Macht, desto mehr Realität? Nach direkter Aussage Spinozas [1]), ist unter perfectio und realitas eins und dasselbe zu verstehen. Was aber unter perfectio richtig und im Gegensatz zu dem gewöhnlichen Gebrauch des Wortes zu verstehen sei, sagt Spinoza ganz ausdrücklich: Nam apprime notandum est, quum dico, aliquem a minore ad maiorem perfectionem transire, et contra . . . me . . . intelligere . . . quod eius *agendi potentiam,* quatenus haec per ipsius naturam intelligitur, augeri vel minui concipimus [2]). Und an einer andern Stelle: Nam rerum perfectio ex sola earum natura et *potentia* est aestimanda [3]). Das Alles lässt keine Zweideutigkeit mehr zu. Die Begriffe: realitas, perfectio, potentia sind bei Spinoza schlechthin identisch.

Jetzt wird uns der Satz: Quo plus realitatis aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt [4]), kaum Schwierigkeiten bereiten, besonders da wir wissen, dass Attribute das unendliche Wesen Gottes, d. h. seine *Macht* ausmachen. Deus constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit [5]), heisst: Die unendliche Macht zur unendlichen Potenz erhoben, mithin das allerrealste Wesen.

Wenn man auf diese Bedeutung des Begriffes realitas seu perfectio Acht giebt, wird man wohl begreifen können, warum Spinoza die unendlichen Modi, qui immediate a Deo producti sunt, für vollkommener und realer als die endlichen hält [6]). Es geschieht nämlich ausschliesslich aus dem Grunde, dass die unendlichen Modi mehr Macht als die endlichen besitzen, d. h. für mehrere Folgen als jene Grund abgeben, indem sie tiefer in der

---

[1]) Eth. II., Def. VI.: Per *realitatem* et perfectionem idem intelligo.
[2]) Eth. IV., Praefatio.
[3]) Eth. I., Appendix.
[4]) Eth. I., Prop. IX.
[5]) Vergl. Eth. I., Def. VI.
[6]) Eth. I., Appendix.

ontologischen Reihe der Kausalität stehen. Wir werden auf diesen Punkt noch einmal zurückkommen.

Die Substanz ist die unendliche, absolute Macht; durch diese Auffassung wird für ihre Realität Grund und Boden gewonnen; sie schwebt nicht mehr in der Luft, wie es mit dem Sein der Eleaten der Fall war. Alles Seiende ist die Macht, oder es existiert einzig und allein das, was Macht hat, was wirken und schaffen kann [1]). Jede Existenz ist bloss ein Aktus dieser Macht [2]). Jetzt begreifen wir, 1. wie die mannigfaltige Welt der Sinne in die alleinige Substanz, unbeschadet ihrer Alleinigkeit, hinein verlegt werden konnte, 2. wie es für Spinoza möglich war, a priori aus jedem daseienden Dinge etwas mit Notwendigkeit folgen zu lassen, und 3. das Sein, gleich einem Adjektivum, zu steigern.

In Bezug auf den ersten Punkt ist zuerst daran zu erinnern, was wir schon oben kurz erwähnt haben, nämlich, dass die Substanz nur als eine durchaus *aktuelle* Macht begriffen werden kann [3]). Sie selbst kann sich ja nicht hemmen, denn in dem Falle würde sie einen offenen Widerspruch enthalten. Durch eigene Natur getrieben muss sie also wirken, schaffen, erscheinen. Alles daher, was für sie möglich ist, muss sich notwendig einstellen. Für die unendliche Macht ist aber Unendliches möglich, folglich: es folgen aus ihr unendliche Dinge, welche zusammen und einzeln nichts Anderes sind noch sein können, als eben ein Ausdruck der alleinigen, einzig und absolut seienden Macht. Daraus erhellt: 1. dass die Einzeldinge, als Ausdruck jener absoluten Macht, welche ohne diesen Ausdruck nicht aktuell wäre, also im Widerspruch mit sich selbst stünde, alle insgesamt in sie hineingehören und weder von ihr getrennt, noch als etwas Verschiedenes gesetzt werden dürfen. Die Macht als solche ist unteilbar und in allen Dingen existiert sie mit sich selbst immer identisch, allumfassend, rastlos wirkend, real, ἓν καὶ πᾶν! [4]).

---

[1]) Das will sagen: für Spinoza gab es kein indifferentes Ding, das ausserhalb der Reihe der Kausalität stünde. Vergl. Eth. I., Prop. XXXVI.: Nihil existit, ex cuius natura aliquis effectus non sequatur.

[2]) Vergl. Eth. I., Prop. XI., Dem. 3.

[3]) Eth. I., Prop. XXXV.: Quicquid concipiums in Dei potestate esse, id necessario est.

[4]) Der Spinozismus wird eben durch das Prinzip der substantiellen Macht erst der wirkliche Pantheismus, im Gegensatz zu der eleatischen

Es erhellt aber daraus zweitens: dass die Dinge, da sie ein Ausdruck der notwendig wirkenden Macht sind, selbst nur als notwendig wirkend begriffen werden können, d. h. dass aus jedem Dinge Etwas mit Notwendigkeit folgen muss, und zwar mit Notwendigkeit, welche *nicht an dem Dinge als solchem,* sondern *an der Substanz, als dem Prinzip,* welches von diesem Ding ausgedrückt wird, liegt.

Die Einzeldinge sind verschiedene Ausdrücke, der einen und selben Macht, der Substanz. Sie sind unter einander verschieden (als Einzeldinge) qualitativ und quantitativ, d. h. die einen drücken mehr Macht, die anderen dagegen weniger aus, oder, mit anderen Worten, aus den Einen folgt mehr, aus den Anderen weniger. Nun ist aber die Macht das einzig Seiende, oder, das Sein ist von der Macht schlechthin nicht zu trennen; jedes Sein ist zugleich Macht und umgekehrt. Von diesem Standpunkte aus ist Spinoza wohl berechtigt zu sagen, dass die Dinge mehr oder weniger *Sein* innehaben, denn es will nichts Anderes heissen, als dass die Dinge mehr oder weniger Realität, mehr oder weniger *Macht* besitzen.

§ 4. Natura naturans und natura naturata.

Die Einzeldinge, als Ausdrücke oder notwendige Offenbarungen (Modi) der substantiellen Macht, sind eigentlich aus der Substanz nicht zu eliminieren; und doch machen wir in unseren Begriffen den Unterschied zwischen der absoluten Macht der Substanz als solcher, und den aus ihr notwendig folgenden Daseinsformen. Der Unterschied ist für das Verständnis der spinozistischen Lehre äusserst wichtig; unser Philosoph selbst bezeichnet ihn mit folgenden Worten [1]: Per *naturam naturantem* nobis intelligendum est id quod in se est et per se conciptur, sive talia substantiae attributa quae aeternam et infinitam

Weltanschauung, welche, da sie eigentlich nur das Eine, aber kein All kennt, eher ein Monismus zu nennen wäre. Vergl. *Th. Camerer,* Die Lehre Spinozas (1877), Seite 20: „Vermöge der Lehre von den Modi erweist sich das System Spinozas als ein Pantheismus nach der Formel der All-Einheit. Als die Substanz ist Gott die Einheit, *τὸ ἕν,* als in der Fülle der Modi ausgeprägt ist er das All, *τὸ πᾶν,* als das untrennbare Ganze von Substanz und Modi ist es die All-Einheit, *τὸ ἕν καὶ πᾶν.*"

[1]) Eth. I., Prop. XXIX., Schol.

essentiam exprimunt, hoc est Deus, quatenus ut causa libera consideratur. Per *naturam naturatam* autem intelligo id omne quod ex necessitate Dei naturae sive uniuscuiusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res, quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse nec concipi possunt. Nun ist es klar: Natur naturans ist causa sui (quod in se est et per se concipitur) und causa omnium rerum (omnia attributa), natura naturata dagegen das causatum. Jetzt soll aber die Frage beantwortet werden; sind natura naturans und natura naturata *zwei verschiedene Dinge,* oder nur *ein und dasselbe Ding,* das auf zweierlei Weisen aufgefasst wird? Da das Verhältnis des n. naturans und n. naturata das der Ursache und Wirkung ist, so könnte man im ersten Augenblicke geneigt sein, sie als zwei thatsächlich verschiedene Dinge zu bezeichnen, besonders da man im gewöhnlichen Leben gewöhnt ist, Ursache und Wirkung streng auseinander zu halten. Man darf aber den spinozistischen Begriff der *causa immanens* [1]) nicht vergessen. Natura naturans ist causa immanens der natura naturata [2]), wird also von der letzteren eingeschlossen [3]) und existiert nirgends ausserhalb ihrer. Und natura naturata kann ihrerseits ohne natura naturans weder sein noch begriffen werden. Damit ist die thatsächliche Unzertrennbarkeit der beiden Begriffe festgestellt. Natura naturans und naturata ist das eine und selbe Ding, das nur auf zweierlei Weisen betrachtet wird. Einmal betrachten wir alles Seiende unter dem Gesichtspunkte der *wirkenden Kraft,* und dann erscheint es uns als *die wirkende Natur,* in welcher alles Bewirkte gleichsam der Möglichkeit nach enthalten ist; ein andersmal nehmen wir die Welt *so wie sie uns erscheint,* mit allen existierenden Formen, und in dem Falle erscheint sie uns als die bewirkte Natur, welche die substantielle Urkraft als ihren immanenten Grund thatsächlich in sich trägt.

---

[1]) Das Nähere über den Begriff der causa immanens siehe in vorliegender Abhandlung, Kap. II., § 8, 2.

[2]) Eth. I., Prop. XVIII.: Deus est omnium rerum causa immanens non vero transiens.

[3]) Eth. I., Ax. IV.: Effectus cognitio a cognitione causae dependet et *eandem involvit.* Da aber nach Eth. II., Prop VII., Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum, also auch *effectus causam involvit.*

Jeder Modus gehört zur natura naturata und kann ohne natura naturans (Gott) weder sein, noch begriffen werden. Es ist daher klar, dass ein Modus als etwas für sich Existierendes und ohne direkten Bezug auf Substanz betrachtet, gar nichts Reales, nichts Wesentliches darstellt.[1]) — Dies springt besonders ins Auge, wenn man zusieht, was Spinoza das Wesen der Modi, sofern sie als für sich existierend betrachtet werden, im Gegensatz zu dem Wesen der Substanz, sein lässt. Das Wesen der Substanz ist sie selbst, oder was dasselbe ist, ihre Macht, ihre Existenz. Hier ist das Wesen mit der Realität gleichbedeutend. Bei Modis kann das nicht der Fall sein, denn alle Realität kommt ihnen von der Substanz zu. Für ihr Wesen bleibt nur die blosse Form übrig. So hat Spinoza das Wesen der Dinge (Modi) — wie wir bald zeigen werden — verstanden, obwohl auch seine Definition des Wesens nicht direkt darauf hinzielt. Diese lautet: Ad essentiam alicuius rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur et quo sublato res necessario tollitur; vel id, sine quo res et vice versa quod sine re nec esse nec concipi potest.[2]) Für das Wesen der Substanz ist die Definition wohl entsprechend, in Bezug auf Modi aber kann sie sehr leicht irreleitend werden; denn wären nur Worte: et vice versa etc. nicht da, man würde gezwungen sein, die Substanz ohne welche kein Ding sein noch begriffen werden kann, für das Wesen aller Dinge zu halten, was nichts weniger als mit Spinozas Auffassung stimmen würde.[3]) Spinoza meint zwar, dass er schon mit der Redaktion: — quod dato res ponitur et quo sublato res tollitur, dieser Konsequenz vorbeugt, was ihm kaum gelang, denn, wenn wir nur beachten, dass aus der Substanz Alles, was in ihrer Macht liegt, mit absoluter Notwendigkeit folgt, müssen wir zugeben, dass substantia data alle Dinge insgesamt gesetzt werden; die Substanz könnte also auch bei

---

[1]) Man soll sich demnach hüten, zu glauben, als ob Modi bei Spinoza überhaupt gar keine Realität hätten. (Diesen Fehler hat J. E. Erdmann begangen.) Im Gegenteil, sie sind real, aber *nur dann,* wenn man sie *aus der Substanz heraus,* d. h. richtig, begreift. Die Substanz verleiht den Modi die Realität und umgekehrt.

[2]) Eth. II., Def. II.

[3]) Eth. II., Prop. X., Schol. 2.: Deus ad eorum (sc. modorum) essentiam non pertinet.

dieser Redaktion für das Wesen der Dinge gehalten werden. — Erst die Worte: . . . et vice versa quod sine re nec esse nec concipi potest, schliessen diese Möglichkeit aus, da die Substanz als das logisch erste[1]) ohne Dinge (logisch) sein und begriffen werden kann. — Um das mühselige Entziffern und Erraten des Sinnes der scholastisch angehauchten Definition dem Leser zu ersparen, sollte Spinoza eigentlich das Wesen der Modi folgendermassen definieren: „Zu dem Wesen eines Dinges gehört das, worin sich das Ding von allen anderen unterscheidet.“ Dass Dieses der wahre Sinn des Begriffes des Wesens der Einzeldinge bei Spinoza ist, ergiebt sich ohne weiteres aus dem Satze: Id quod omnibus rebus commune . . . . nulius rei singularis essentiam constituit.[2]) — Nun das, worin sich die Dinge untereinander unterscheiden, ist die jedem Dinge eigentümliche *Form* des Seins und Wirkens, — folglich ist die *Form* das Wesen eines jeden Einzeldinges. — Darauf weist Spinoza auch direkt hin, indem er sagt: Ad *essentiam* hominis non pertinet esse substantiae, sive substantia *formam* hominis non constituit.[3]) Diesen Begriff des Wesens der Einzeldinge bei Spinoza darf man nicht aus dem Auge verlieren[4]); man muss ihn immer gegenwärtig halten und durch den geläufigen Begriff des Wesens nicht verdrängen lassen, denn nur unter dieser Voraussetzung wird man Manches, das sonst bei Spinoza unklar und verworren erscheint, richtig verstehen und beurteilen können. —

§ 5. Die Unterscheidung der unendlichen und endlichen Modi.

Natura naturata setzt sich aus Dingen zusammen, deren Wesen lediglich in einer leeren Form besteht, und welche daher ohne Gott

---

[1]) Vergl. Eth. I., Def. III.: Per substantiam intelligo id . . . cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat, und Prop. I.: Substantia prior est natura suis affectionibus.

[2]) Eth. II., Prop. XXXVII.

[3]) Eth. II., Prop. X.

[4]) Es ist beachtenswert, dass Spinoza, ein Feind der universalia (Eth. II., Prop. XL., Schol. 1), doch von dem Wesen eines ***Menschen überhaupt*** spricht (Eth. I., Prop. XVII., Schol.) und ihm nicht nur die Realität im gewöhnlichen Sinne beilegt, sondern dies sogar für eine „ewige Wahrheit“ hält.

weder sein noch begriffen werden können. Die Macht ist der Inhalt der Substanz; sie selbst aber stellt in sich die Formen der Macht, des Wirkens dar. Diese Welt der Formen zerfällt aber in zwei Teile, deren erste die unendlichen, deren zweite die endlichen Formen der Substanz (Modi) bilden. Das Problem der Modi, sowohl der endlichen als der unendlichen, ist eigentlich das ihres Verhältnisses zur Substanz; dieses aber ist eben das Problem der Kausalität. Im zweiten Kapitel unserer Arbeit also, wo wir über das Kausalproblem bei Spinoza des näheren zu sprechen haben, werden wir auch das Verhältnis der Modi zur Substanz und zu einander zu untersuchen und zu fixieren bemüht sein; vorläufig wollen wir nur einiges, was das Wesen der unendlichen Modi und somit ihren Unterschied von den endlichen betrifft, vorausschicken.

Die unendlichen Modi, sofern sie Modi sind, sind die Formen, in welchen sich die Substanz im einzelnen offenbart, oder, was dasselbe ist, die Weisen, auf welche sie wirkt. Als *unendliche* Modi[1]) sind sie aber Formen, welche das absolute d. h. unendliche und ewige Wesen Gottes ausdrücken und somit notwendig unendlich und ewig existieren. Wir möchten aber doch gern mit dem Verfasser des 65 Briefes uns bei Spinoza ein Beispiel erbitten, um in concreto zu wissen, was für Formen er eigentlich unter den unendlichen Modis verstehe. Die Beispiele, welche Spinoza giebt,[2]) sind aber weder zahlreich, noch von besonderer Durchsichtigkeit. Er giebt deren drei: intellectus absolute infinitus, motus et quies und facies totius universi, — worunter das letztere von jener Art der unendlichen Modi sein soll, welche von Gott mediantibus his primis hervorgebracht wurden. Intellectus absolute infinitus ist für uns kein Beispiel, durch welches wir klug werden könnten; ebenso ist es nicht ganz klar, was Spinoza eigentlich unter facies totius universi versteht. Spinoza verweist auf Schol. zum Lem. VII (Eth. II.),[3])

---

[1]) Vergl. Eth. I, Prop. XXI–XXIII.

[2]) Ep. LXVI, ad fin. Denique exempla, quae petis, primi generis sunt in cogitatione, intellectus absolute infinitus; in extensione autem motus et quies; secundi autem, facies totius universi, quae quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem.

[3]) Eth. II., Lem. VII., Schol. Et si sic porro in infinitum pergamus, facile concipiemus, totam naturam unum esse individuum, cuius partes,

— daraus sollte erhellen, dass facies totius universi alles Daseiende, als Ein Individuum genommen, bedeuten soll; nun ist dies aber schwerlich anzunehmen, und zwar aus folgendem Grunde: Intellectus infinitus, welcher *die Gesamtheit aller Ideen* ist, gehört zu diesen unendlichen Modi, qui a Deo immediate producti sunt, — folglich muss die *Gesamtheit aller Dinge,* welche doch nichts anderes ist, als intellectus infinitus in Ausdehnung ausgedrückt, ebenfalls zu den von Gott unmittelbar hervorgebrachten Modifikationen gehören, was bei der facies totius universi nicht der Fall sein soll. Dass dagegen Spinoza, welcher sein bestes geleistet hat, um die absolute Unendlichkeit der körperlichen (ausgedehnten) Substanz zu beweisen,[1]) unter facies totius universi die (äussere) Gestalt des Alls verstünde, erscheint uns kaum annehmbar. Es bleibt nur eine Möglichkeit der Erklärung übrig, nämlich dass darunter das Aussehen der Welt, d. h. die Art und Weise ihres (zeitlich-räumlichen) Geschehens verstanden sein soll. Dieser Auffassung scheint auch *Kuno Fischer* zuzustimmen, indem er sagt: „In der That ist unter den notwendigen und unendlichen Modifikationen nichts Anderes zu verstehen, als der endlose Zusammenhang alles Endlichen.“ [2]) Wir können also annehmen, ohne Gefahr zu laufen, von den Vorstellungen Spinozas abzuweichen, dass die unendlichen Modi (1) *die Naturgesetze* sind, nach welchen sich das weltliche Geschehen abspielt. Wir wollen aber dennoch versuchen, ob wir für unendliche Modi nicht noch andere Werte ermitteln können. —

Wir haben im citirten Briefe noch ein Beispiel für einen unendlichen Modus, und zwar: motus et quies. Spinoza sagt: Omnia corpora in quibusdam conveniunt . . . quod iam celerius, iam tardius, et absolute iam *moveri* iam *quiescere* possunt[3]). Motus und quies sind also das, worin (unter anderen) die endlichen Dinge übereinstimmen. Dieses wird aber communia genannt[4]). Wir haben also den zweiten Wert für unendliche Modi

---

hoc est, omnia corpora infinitis modis variant, absque ulla totius individui mutatione.

[1]) Vergl. Eth. I., Prop. XV., Schol.

[2]) *Kuno Fischer,* op. cit. Seite 381.

[3]) Eth. II., Lem. II.

[4]) Spinoza fängt Prop. XXXVII. (Eth. II.) mit Worten: Id quod omnibus commune (de his vide supra lemma II.) . . . und beweist damit,

gefunden und sagen: (2) die unendlichen Modi sind *communia*, d. h. allgemeine Begriffe, welche allen Dingen gemeinsam und ebenso im Ganzen wie in jedem Teile enthalten sind [1]).

Ausser diesen zwei Arten von unendlichen Modi, welche eigentlich eine Klasse bilden, giebt es noch eine dritte Art, welche den Uebergang von den unendlichen zu den endlichen Modi bildet. Diese Art von unendlichen Modi wird sich uns von selbst ergeben, wenn wir das Verhältnis der ersten Klasse von unendlichen Modi zu den endlichen schärfer ins Auge fassen. Da wir aber über dies Verhältnis erst im zweiten Teile des zweiten Kapitels unserer Abhandlung zu sprechen haben, so lassen wir auch die Bestimmung dieser letzten Uebergangsart von unendlichen Modi bis dahin, zumal es uns viel leichter fallen wird, nachdem wir schon manche Begriffe von causa bei Spinoza kennen gelernt haben werden.

Es erübrigt noch einiges über den Unterschied zwischen den unendlichen und endlichen Modi zu sagen. Die unendlichen Modi sind (wie aus dem Gesagten ohne weiteres erhellt) ewig, überall vorhanden, allgemein gültig, unveränderlich und unteilbar. Es sind dies ihre Hauptmerkmale im Gegensatz zu den endlichen Modi, welche zeitlich und räumlich bestimmt, geschieden, veränderlich und teilbar sind. Die erste, hier erwähnte Klasse von unendlichen Modi hat noch ein besonderes Merkmal, und

---

dass er motus et quies, welche im Ep. LXVI als Beispiel für unendliche Modi gegeben werden und im Lem. II. zu denjenigen Dingen gezählt werden, in welchen alle endlichen Modi übereinstimmen, für communia hält. Folglich: unendliche Modi sind communia.

[1]) *Max Rackwitz* (Studien über Causalität und Identität als Grundprinzipien des Spinozismus) glaubt, dass die Gattungsbegriffe (universalia), welche von Spinoza direkt als menschliche Fiktionen gestellt werden, unendliche Modi sind. Vergl. op. cit. Seite 20: „Danach sind also die ewigen Modi gleichsam die Gattungen der Definitionen der Einzeldinge; da aber die Definition die Wesenheit jedesmal giebt, so geben die ewigen Modi die Gattungen der Wesenheiten der Einzeldinge an, sind also, wenn es auch noch so verschleiert wird, weiter nichts als die Gattungsbegriffe." Zu dieser Meinung verleitet Rackwitz einerseits die einer Berichtigung erfordernde Stelle aus Eth. I., Prop. XVII., Schol. (siehe vorl. Abh., Seite 26, Anm. 4), anderseits aber eine unrichtige, eher moderne als spinozistische Auffassung des Begriffes „Wesen", oder, wie sich Rackwitz ausdrückt, „Wesenheit" eines Dinges. Darüber vergl. vorl. Abh. § 4.

zwar sind dies Alles Daseinsformen, welche *keine Individuen* im gewöhnlich gebrauchten Sinne darstellen. Die letzte Art von unendlichen Modi wird dagegen solche Daseinsformen umfassen, welche beim Behalten der oben aufgezählten Hauptmerkmale, doch dies mit den endlichen Modi gemein haben, dass sie uns als Individuen erscheinen.

Zweites Kapitel.

Die Formen der Kausalität bei Spinoza.

A. Ursachlichkeit der natura naturans.

---

§ 6. Vorbemerkung.

Wir haben im vorigen Kapitel die Hauptwerte der spinozistischen Metaphysik zu bestimmen gesucht und gleichsam die „Bestandteile“ der Welt unseres Philosophen kennen gelernt. Das Allerrealste, das Vollste, das Alleinige bei ihm ist — und darauf legen wir Nachdruck — *natura naturata, sofern sie begriffen wird, als naturam naturantem als ihren immanenten Grund realiter in sich einschliessend.* Durch die Analyse können wir diese Alleinigkeit in unseren Begriffen in zwei Teile zerlegen. Wir scheiden aus ihr zuerst die Realität selbst = unendliche und absolute Macht = Substanz = Gott = omnia eius attributa = natura naturans = causa κατ' ἐξοχήν = das logisch Primärste aus, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat. Es bleibt uns jetzt eine leere Schaale, die blosse Form, welche an sich keine Realität hat — natura naturata *superficialiter* begriffen. Sie ist keine Einheit mehr, denn das was ihr die Einheitlichkeit verliehen hat, natura naturans, haben wir aus ihr ausgeschieden — sondern bloss ein Konglomerat von verschiedenen, losen und leeren Formen. Diese Formen aber, da sie an sich keine Realität, keine Macht, also nicht einmal die Macht zu existiren besitzen, müssen vollständig von natura naturans, von der Macht, welche zugleich ihren Inhalt

bildet, abhängig sein. Nun kommt das Eigentümliche bei Spinoza: das, was den Inhalt der Daseinsformen bildet, ist zugleich ihre Ursache. — Substrat und causa efficiens fallen bei Spinoza gänzlich zusammen. *Ueberweg* hält diese Thatsache für einen Fehler, eine Verwirrung des spinozistischen Gedankens[1]; wir glauben aber, es ist nur die notwendige Folge der Art und Weise, wie Spinoza das Wesen der Substanz begriffen hat; — er kennt keine aristotelische *οὐσία*, kein passives Seiende, daraus eine von aussen kommende wirkende Kraft etwas bilden oder schaffen sollte — seine Substanz ist lebendig, sie ist selbst Kraft, selbst Kausalität. Spinoza hat nicht zwei Kategorien verworren, sondern zwei auf eine zurückgeführt. — Nun ist es klar, dass bei solcher Auffassung jedes Kausalverhältnis auf die Substanz direkt verweisen muss; wo wir demnach in der spinozistischen Metaphysik mit einer *causa* zu thun haben werden, werden wir immer die substantielle Macht vor uns haben, welche durch diese oder jene Form ausgedrückt dies oder jenes schafft. — Das wird uns womöglich noch klarer werden, wenn wir die verschiedenen Arten von causa, welche bei Spinoza vorkommen, der Reihe nach untersuchen und prüfen werden. Wir fangen unsere Untersuchung mit solchen Begriffen von causa an, welche ausschliesslich der Substanz als solcher, d. h. von jeder Form entledigten natura naturans beigelegt werden, und zwar werden wir zuerst solche ins Auge fassen, welche nur ihre Natur kennzeichnen, nachher solche, welche ihr Verhältnis zur natura naturata bestimmen. Später gehen wir zu solchen Arten von causa über, welche der Substanz zukommen, sofern sie durch eine bestimmte Form ausgedrückt wird, d. h. wir werden die Kausalität innerhalb natura naturata untersuchen.

§ 7. Substanz als causa sui.

Dr. B. Seligkowitz hat mit Recht Schopenhauer vorgeworfen, dass er mit seiner Kritik des spinozistischen Kausal-

[1]) *Ueberweg-Heinze*, Grs. d. G. d. Phil., 8. Aufl., 3. Tl., I. Bd. Vergl. S. 111, Anm. „Spinoza sowohl als Descartes haben in der Definition der Substanz die beiden Kategorien nicht auseinander gehalten, die Kant als Subsistenz und Causalität unterscheidet: die *οὐσία* des Arstoteles wird mit der wirkende Ursache gleichgesetzt."

begriffes causa sui und causa prima, Begriffe, welche bei Spinoza streng auseinander gehalten werden, in schlimmster Weise vermengt habe [1]). In der That hat der Begriff causa sui mit einer causa prima, besonders in *dem Sinne,* welchen Schopenhauer dem Spinoza imputirt, d. h. einer causa prima in Bezug auf das zeitliche (physische) Geschehen [2]), gar nichts zu thun. Causa sui hat aber eine andere, zweifache Bedeutung.

Wir haben oben [3]) uns auf die Bezeichnung der Substanz als causa sui stützend zu zeigen versucht, dass *die Macht* bei der Substanz das allerprimärste ist und ihre *Existenz* allein als eine nothwendige und von ihrem Grunde schlechthin untrennbare Folge zu betrachten sei. Dies ist die erste positive Bedeutung, welche der Begriff causa sui in sich birgt. Es ist selbstverständlich, dass die Sache unmöglich so begriffen werden darf, als ob die Substanz eines schönen Tages sich durch eigene Macht zum Existieren bestimmt hätte; die Begriffe essentia (= Macht) und existentia sind vielmehr untrennbar, nur *logisch* ist die Macht das erste, und die Existenz wird davon abgeleitet. [4]) Diese erste Bedeutung des Begriffes causa sui setzt also die Substanz nicht nur als etwas bloss existierendes, denn es wäre zu wenig damit gesagt, sondern auch und vor allem als die *absolute und aktuelle Macht zu existieren.* Die zweite negative Bedeutung der causa sui ist diese, welche *J. E. Erdmann* als die einzige hervorgehoben hat: darnach ist causa sui das, quod ab alio non produci potest. Diese zweite Bedeutung ist eigentlich nur eine Ergänzung der ersten. Würde das Wesen der Sub-

---

[1]) *Dr. B. Seligkowitz,* Causa sui, causa prima et causa essendi. Arch. f. d. Gesch. d. Phil., Bd. V, Seite 322.

[2]) In Bezug auf das zeitliche Geschehen giebt es bei Spinoza überhaupt keine causa prima, da nach seiner eigenen Aussage (Eth. I., Prop. XXVIII.) die zeitliche Kausalreihe absolut ohne Anfang und Ende ist.

[3]) Vergl. vorl. Abhdl. § 1.

[4]) Vergl. *L. Busse,* Bedeutung d. Begriffe „essentia" und „existentia" bei Spinoza. Vierteljahrschrift f. d. wiss. Phil. Bd. X, Seite 295: „Causa sui, Ursache seiner selbst ist eben ein Ding, dessen Essenz die Existenz einschliesst. Die Essenz ist causa efficiens der Existenz. Da aber bei Gott Essenz und Existenz identisch, unum et idem sind, so heisst der obige Ausdruck nichts weiter als: Das Ding ist causa sui. Erdmanns Meinung, dass causa sui bloss ein negativer Begriff sei = non posse produci ab alio, ist also hiernach zu modifizieren."

stanz nicht in der (absoluten) Macht bestehen, so könnte sie auch unmöglich causa sui sein.[1])

Es ist noch zu beachten, dass die Macht der Substanz bei Spinoza nirgends bewiesen wird, wohl aber ihre Existenz, und zwar auf dem Grunde ihrer Macht. In Eth. I., Prop. XVI[2]) scheint zwar Spinoza einen Beweis geben zu wollen, dass aus der Substanz infinita infinitis modis *folgen,* d. h. (da bei Spinoza folgen und bewirkt werden eins und dasselbe ist) dass sie eine Macht ist; wenn wir aber die Demonstration dieses Satzes näher betrachten, sehen wir, dass es sich hier ausschliesslich darum handelt, einen Beweis zu geben, dass aus der Substanz *infinita infinitis modis* folgen. Der Beweis will eher die absolute Unbeschränktheit der substantiellen Macht zeigen, als die Macht selbst begründen.

Die Existenz der Substanz wird an drei Stellen bewiesen, nämlich in Prop. VII, XI und XIX.[3]) Es ist hier nicht unsere Aufgabe, den objektiven Werth der Beweise, welche von Spinoza für die Existenz Gottes gegeben werden, zu prüfen, wir wollen nur auf eine Eigenthümlichkeit dieser Beweise aufmerksam machen: Sie stützen sich alle auf den Begriff der Substanz als causa sui, also auf den Begriff der Substanz als Macht. In Prop. VII (Ad naturam substantiae pertinet existere) wird es zuerst auf die Identität der Begriffe Substanz und causa sui, von welchen jeder für sich definiert worden ist, hingewiesen;

---

[1]) *Ueberweg-Heinze* kritisiert den Begriff causa sui von einem sehr eigentümlichen, dem des Schopenhauer ähnlichen Standpunkte, der am wenigsten der Lehre gegenüber Spinozas angenommen werden dürfte. Er hebt mit Recht hervor, dass der Begriff causa sui auf das Bedingtsein der Existenz durch die Essenz hinläuft, will aber die Abhängigkeit zeitlich verstehen! Vergl. op. cit., S. 112, Anm. 2. An dieser Stelle scheint der Verfasser auch ganz ausser Acht gelassen zu haben, dass existentia und essentia Dei schliesslich identische Dinge sind, obwohl er selbst einige Zeilen weiter davon spricht.

[2]) Eth. I., Prop. XVI.: Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.

[3]) Eth. I., Prop. VII.: Ad naturam substantiae pertinet existere. Eth. I., Prop. XI.: Deus sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque æternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit. — Eth. I., Prop. XIX.: Deus sive omnia Dei attributa sunt æterna (nb. Eth. I., Def. VIII.: Per æternitatem intelligo ipsam existentiam etc.).

diese Identität giebt aber für alle Beweise der Existenz Gottes den Grund ab. Der erste Beweis (Prop. XI) lautet: Si negas (sc. quod substantia necessario existit) concipe, si fieri potest, Deum non existere. Ergo eius essentia non involvit existentiam. At qui hoc est absurdum. Ergo etc. Nun wissen wir, dass existentiam involvere soviel heisst, als causa sui sein,[1]) d. h. (wie wir oben gezeigt haben) Macht zum Existieren zu haben. Der ganze Beweis geht also darauf hinaus, dass es unsinnig wäre, der (absoluten) Macht die Existenz abzusprechen. Der zweite Beweis desselben Lehrsatzes (welcher auch sonst beachtenswert ist, da er den *wenigen* Stellen der Ethik gehört, wo der Ausdruck *causa seu ratio* vorkommt,) wird folgendermassen geführt: Zuerst wird das etwas eigenartige Postulat gestellt, dass es ebenso für das Existieren als für das Nichtexistieren irgend eines Dinges causa seu ratio angegeben werden muss. Das Postulat mag noch so befremdend erscheinen, es hat doch bei Spinoza seinen guten Sinn. Es handelt sich hier lediglich um einen Erkenntnisgrund; dessen, glauben wir, war sich Spinoza vollständig bewusst. — Wir haben eine Idee — wollen wir erfahren, ob sie ein blosses ens rationis, das ausserhalb unser nirgends existiert, oder etwas objektiv und wirklich Existierendes sei; in beiden Fällen, sowohl für das objektive Existieren, als für objektive Nichtexistieren des Dinges, *welches in unserem Intellekt als eine Idee vorhanden ist,* brauchen wir einen Erkenntnisgrund. Von dem ersten Satze wird der zweite abgeleitet: das, für dessen *Nichtexistieren* kein Grund angegeben werden kann, *existiert notwendig.* Im ersten Augenblicke möchten wir gern fragen, mit welchem Rechte Spinoza so und nicht anders gefolgert hatte und nicht sagte: das, für dessen *Existenz* kein Grund angegeben werden kann, *existiert nicht?* Wenn wir aber die Sache etwas näher betrachten, so sehen wir, dass er doch Recht hatte, so und nicht anders zu folgern. Er spricht ja von Dingen, die als *unsere Ideen* jedenfalls schon existieren; es darf also nur gefragt werden, ob es *wahre* Ideen sind, d. h. auch ausserhalb unser in dieser Form, wie sie in unserem Intellekt aufgefunden werden, ihre Existenz behaupten. Enthält

---

[1]) Eth. I., Def. I.: Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam etc.

die Idee keinen Widerspruch, also giebt es keinen (logischen) Grund, welcher Zweifel über ihre (objektive) Existenz erwecken könnte, so ist die Idee wahr, d. h. debet necessario in natura dari,[1]) und die (logischen) Gründe, welche ihre Existenz als einer Idee von uns gesetzt haben, werden zugleich zu den ontologischen Gründen,[2]) und setzen die Existenz des vorgestellten Dinges selbst. Nun können aber bei uns Ideen angetroffen werden, die auf keinen weiteren (logischen) Grund hinweisen; was soll man denn damit? Hier kommt uns Spinoza zu Hilfe mit dem Satze: Id quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet,[3]) (denn *begriffen* wird es schon auf jeden Fall, wenn es nur als eine Idee von uns auftritt), d. h. das, wofür kein weiterer Grund angegeben werden kann, muss selbst einen Grund für sich abgeben, folglich causa sui sein.

Die Sache ist also vom spinozistischen Standpunkte ganz in Ordnung; soll aber der Beweis für die Substanz gelten, so muss gezeigt werden, dass es in der That keinen Grund geben könne, welcher ihre Existenz ausschliessen könnte. At si talis causa seu ratio daretur, ea vel in ipsa Dei natura, vel extra ipsam dari deberet, hoc est, in alia substantia alterius naturæ. Nam si eiusdem naturæ esset, eo ipso concederatur, dari Deum. At substantia, quæ alterius esset naturæ, nihil cum Deo commune habere (per. prop. II) adeoque neque eius existantiam ponere neque tollere posset.[4]) Dieser Beweis wird vom Spinozas Standpunkte besonders einleuchtend, wenn wir uns die Definition Gottes vergegenwärtigen, als sie da lautet: Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque æternam et infinitam essentiam (= *potentiam* nach Eth. I, Prop. XXXIV) exprimit. Explicatio. Dico absolute infinitum, non autem in suo genere. Quicquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus; quod autem absolute infinitum est, ad eius essentiam pertinet, quicquid essentiam exprimit et nega-

---

[1]) Eth. I., Prop. XXX., Dem.: Idea vera debet convenire cum suo ideato, hoc est (ut per se notum) id, quod in intellectu objective continetur, debet necessario in natura dari.

[2]) Eth. II., Prop. VII.: Ordo ac connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum.

[3]) Eth. I., Ax. II.

[4]) Eth. I., Prop. XI., Dem. II.

tionem nullam involvit.[1]) Da es also einmal gesetzt wurde, die Macht, gleichviel unter welchem Gesichtspunkte sie uns erscheint (durch welches Attribut sie ausgedrückt wird), zur Natur Gottes gehört, so kann konsequenter Weise unmöglich angenommen werden, dass es ausserhalb Gottes etwas gäbe, das Macht besässe und wirkender Natur wäre, also überhaupt einen Grund abgeben könnte,[2]) folglich u. s. w.

Ferner wird gezeigt, Deum nullam contradictionem involvere posse, d. h.: seine Macht darf nicht geteilt und sich selbst gegenüber als entgegengesetzt, sich selbst aufhebend, gestellt werden. Warum? Denn wir haben mit ente summe perfecto (perfectio = realitas = potentia) zu thun, und sich aufheben lassen können, würde offenbar eine impotentia sein.

Im dritten Beweise (Prop. XI) wird Existenz Gottes a posteriori geschlossen, immerhin aber auf dem Grunde seiner absoluten Macht. Posse non existere impotentia est, et contra, posse existere potentia est (ut per se notum).[3]) Diese Macht besitzen schon jedenfalls die endlichen Dinge, obwohl im beschränkten Masse, und existeren eben dadurch; folglich: es wäre ungereimt dieser Macht selbst, wo sie unbeschränkt und absolut erscheint, die Macht zu existieren abzusprechen, also u. s. w.

Der letzte Beweis schliesslich, welcher im Schol. zur Prop. XI enthalten ist, stützt sich ebenfalls auf den Begriff der Macht Gottes, und der ganze Unterschied von den vorigen liegt nur darin, dass hier die Existenz Gottes aus seiner Macht a priori bewiesen wird.

Es bleibt noch übrig der Beweis für die Ewigkeit Gottes (æternitas = ipsa existentia), welcher nach Prop. XIX gegeben wird.[4]) Man könnte sich eigentlich wundern, warum Spinoza diese Proposition abgesondert aufgestellt habe, da sie schliesslich nur eine Wiederholung des XI. Lehrsatzes ist. Dort wird bewiesen, dass Gott notwendig existiert, hier, dass er

---

[1]) Eth. I., Def. VI.

[2]) Wir erinnern, dass für Spinoza Macht haben, wirkender Natur sein und Grund abgeben ein und dasselbe heisst. — Die Gründe dieser Auffassung liegen in seiner Erkenntnistheorie, die wir hier nicht auseinandersetzen können.

[3]) Eth. I., Prop. XI., Dem. 3.

[4]) Eth. I., Prop. XIX.: Deus sive omnia Dei attributa sunt æterna.

ewig ist, wir wissen aber, dass für Spinoza diese Begriffe identisch sind.[1]) Der Beweis ist auch gar nicht selbständig, sondern verweist bloss auf die Beweise, welche unter Prop. XI gegeben werden. Wir glauben also, der einzige Grund, welchem Prop. XIX ihre Existenz verdankt, war der Wunsch, auf die *Ewigkeit der Attribute* und ihre *Wesensidentität* mit der Substanz mehr Nachdruck zu legen. Beiläufig wollen wir noch bemerken, dass diese Prop. allein genügt, um zu zeigen, wie wenig Erdmanns rein phänomenalistische Auffassung der Attribute in der Ethik Spinozas Grund und Boden für sich finden kann.

Alle Beweise, welche Spinoza für das Dasein Gottes giebt, sind dem ontologischen Beweise sehr nahe verwandt und würden daher kaum als beachtenswert erscheinen, wenn sie nicht eine Biegung in der Gedankenführung aufzeigten, welche, sowohl einem *Anselm von Canterbury* als *Descartes* fremd, sie über die Beweise der beiden letztgenannten hinausführt. *Anselm von Canterbury* sagte einfach: Gott ist das allervollkommenste Wesen, zur Vollkommenheit gehört das Sein, also Gott ist. *Descartes* vervollständigt den Beweis derart, dass er die Idee Gottes als eine Denknotwendigkeit darstellt, und zu zeigen sucht, dass wir sie von uns selbst nicht erzeugt haben konnten. Diese beiden Denker haben die Vollkommenheit Gottes in einem rein menschlichen, subjektivistischen Sinne aufgefasst — bei Spinoza verhält sich die Sache anders. Für ihn ist Vollkommenheit, Realität und Macht ein und dasselbe. Gott ist die aktuelle Macht, die wirkende Kraft, welche überall in der Natur vorhanden ist, und ohne welche die ganze Welt gar nicht da sein könnte. Hier ist der Anhaltspunkt, welcher den spekulativen Gott Spinozas mit der empirischen Wirklichkeit verbindet; Spinoza stützt sich in seinem Beweise für das Dasein Gottes auf eine Thatsache, die *empirisch gegeben ist,* obwohl er sich dessen kaum bewusst ist und mit dieser Entdeckung sich kaum zufrieden erklären möchte. Ueberweg hatte aber vollständig Recht als er sagte, dass „Spinozas Theorien im Ganzen besser sind als seine Argumentationen.“ [2])

---

[1]) Eth. I, Def. VIII: Per æternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei æternae definitione necessario sequi concipitur.

[2]) *Ueberweg-Heinze,* op. cit., S. 112, Anm. 1.

§ 8. Substanz als causa omnium rerum.

Wir haben die Substanz als causa sui, d. h. als eine absolute und aktuelle Macht zu existieren, welche keines anderen Grundes als seiner selbst bedarf, kennen gelernt. Es muss hier aber eine Bemerkung gemacht werden. Wäre die Substanz bloss als eine „causa sui“ definiert worden, so müssten wir sie zwar als eine unbeschränkte Macht zu existieren anerkennen, aber — sonst nichts. Die Macht würde unendlich sein, aber nur in Bezug auf das Existieren; in der Setzung ihrer Existenz würde sie sich gänzlich erschöpfen, und das synthetische Prinzip, das mit dem Begriffe der Macht gewonnen zu werden schien, würde wiederum verloren gehen. Wir könnten dann, wie es bei den Eleaten der Fall war, unmöglich begreifen, wie diese Macht zu existieren sich auch anders offenbaren, d. h. *Formen* der Existenz annehmen und in diesen weiter wirken kann. Dessen war sich Spinoza wohl bewusst, und — hat uns die sechste Definition gegeben: Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque æternam et infinitam essentiam exprimit. — Die Stellung und Bedeutung der Attribute haben wir schon im § 2 unserer Arbeit kurz geschildert, und dort schon darauf hingewiesen, dass die Substanz nur als ein Attribut causa omnium rerum ist. Die Sache erhellt eigentlich von selbst: die Substanz ist eine absolute Macht: als causa sui ist sie eine durchaus formlose und unbestimmte Macht, deren „Wirken“ einzig und allein in der Setzung ihrer Existenz besteht; als Attribut ist sie aber die Macht, welche sich durch eine Form überhaupt bestimmt.[1]) Wenn sie also als ein solches wirkt (und sie wirkt notwendig, da sie eine *aktuelle* Macht ist), so muss ihr Wirken konsequenterweise im Formannehmen bestehen, welche Formen diese erste von dem Wesen der Substanz unzertrennliche zu Grunde haben.

---

[1]) Dass trotz den Attributenbestimmungen die Absolutheit der Substanz nicht im mindesten leidet, erhellt daraus, dass jede determinatio eine negatio ist — *aber bloss alles dessen, was von dieser Bestimmung nicht eingeschlossen wird* *alle* möglichen Bestimmungen aber (substantia constat infinitis attributis) bilden keine Negation mehr, da sie sich gegenseitig nicht ausschliessen. Alle Attribute zusammen genommen drücken Macht, Wesensfülle aus, das also, was sie ausschliessen, ist nur Machtlosigkeit und Nichtigkeit.

Hätte die Substanz keine Attribute, oder, besser gesagt, *wäre* die Substanz kein Attribut, so würde ihr Wirken unmöglich im Hervorbringen von Formen bestehen können; da sie sich aber schon einmal als ein Attribut bestimmt, so muss sie in solcher Weise thätig sein, besonders da der Begriff des Attributs sonst keinen Sinn hätte und ein baarer Pleonasmus in Bezug auf die Substanz wäre. Ohne Attribut sein zu können, könnte die Substanz höchstens natura existens, keineswegs aber natura naturans genannt werden. Die Attribute sind ewig, folglich muss auch das Wirken der Substanz ewig sein, d. h. natura naturans ist nie ohne natura naturata da gewesen, denn sonst würde sie eine Abstraktion schlimmster Art sein müssen.

Wir sehen also, dass der Begriff des Attributs überhaupt einen Uebergang von der Substanz (natura naturans) zu den Modi (natura naturata) bildet. Die Meinung daher, als ob die *Zahl* der Attribute den Uebergang von der Einheit zur Vielheit bezweckte,[1]) ist als durchaus unzulässig zu bezeichnen. Es ist vielmehr der Begriff des Attributs überhaupt, welcher durch das ihm eigentümliche synthetische Prinzip die Welt der Einheit und der reinen Macht mit der der mannigfaltigen Formen unzertrennlich vereinigt und die letztere gleichsam in die erste der Möglichkeit nach hineinverlegt. Die unendliche Zahl der Attribute hat mit der unendlichen Vielheit der geschaffenen Dinge nichts zu thun; sie ist nur da, um die Macht der Substanz absolut unbeschränkt erscheinen zu lassen.

Unser bisheriges Ergebnis ist also, dass die Substanz als ein Ding, welches in se est et per se concipitur Ursache seiner selbst, als ein Attribut aber Ursache aller Dinge ist. Nun wollen wir die näheren Bestimmungen der göttlichen Ursachlichkeit in Bezug auf die geschaffenen Dinge untersuchen.

---

[1]) Vergl. *Kuno Fischer*, G. d. n. Ph.: „Es giebt zahllose Dinge in der Welt, also giebt es zahllose Kräfte in Gott . . . jede Kraft ist . . . ein Attribut Gottes." In späteren Auflagen des zitierten Werkes sind diese Worte ausgelassen. Wir zitieren nach *Hugo Ginsberg*, Einleitung zu „Spinozas Briefwechsel im Urtexte."

1. Substanz als causa per se.

Der sechszehnte Lehrsatz (Eth. I) besagt, dass aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur infinita infinitis modis[1]) folgen. Dieser Proposition sind drei Corollarien angehängt, welche die Art und Weise der Ursachlichkeit Gottes näher bestimmen. In dem ersten wird Gott als *causa efficiens,* im zweiten als *causa per se non vero per accidens* und im dritten schliesslich als *causa absolute prima* bezeichnet. Diese Bezeichnungen wollen wir ihrer Bedeutung und ihrem Sinne nach untersuchen; und zwar fangen wir mit der zweiten an, da, wie wir später zeigen werden, alle anderen davon abzuleiten sind.

a) Causa per se non vero per accidens. Die Bezeichnung der Substanz als einer causa per se non vero per accidens hängt mit dem Begriffe der substanziellen Macht, wie wir ihn oben auseinandergesetzt haben, auf das engste zusammen. Ehe wir uns aber näher darauf einlassen, muss bemerkt werden, dass der Ausdruck „per accidens" an dieser Stelle keineswegs „durch Zufall", „zufälligerweise" übersetzt werden darf, sondern einzig und allein: „durch etwas (äusserlich) Zukommendes", „durch eine Eigenschaft, die das Wesen nicht

---

[1]) Aus der Substanz, sofern sie ein Attribut überhaupt ist, folgen *infinita;* sofern sie in unzähligen Attributen besteht — infinita *infinitis modis.* Es muss bemerkt werden, dass an dieser Stelle das Wort „modus" nicht jene Bedeutung hat, welche in Def. V (Eth. I) angegeben wird, sondern diese, welche ihm der gewöhnliche sprachliche Gebrauch beilegt, also einfach „Weise" heisst und auf Attribute Bezug nimmt. Das erhellt aus dem Sinne des Satzes. Die Unendlichkeit kommt hier in der Potenz vor, und zwar ist einmal die Zahllosigkeit der Einzeldinge selbst, andersmal die Zahllosigkeit der Attribute gemeint. Die Einzeldinge stehen in einem kausalen Verhältnisse zur Substanz, die Attribute offenbar nicht. Es heisst aber: es folgen infinita infinitis modis, unter „infinita" ist also das zu verstehen, was im kausalen Verhältnisse zur Substanz steht, d. h. Einzeldinge (Daseinsformen, Modi der V Def.), unter „infinitis modis" die unzähligen Weisen, auf welche ein jedes Ding im intellectus infinitus ausgedrückt wird, also eben die Attribute. Dass hier überhaupt die Attribute gemeint werden, erhellt sowohl aus dem zweiten Teile des Beweises, wie aus dem Umstande, dass intellektus infinitus zur Erklärung des Sinnes herbeigezogen wird, woselbst ein jedes Ding nicht wie im menschlichen Intellekt auf bloss zwei Weisen (Denken und Ausdehnung), sondern auf zahllose Weisen ausgedrückt wird. Vergl. die betreffende Stelle.

ausmacht" [1]). Causa per se heisst: Ursache durch sich selbst, durch sein Wesen; causa per accidens: Ursache durch etwas, was dem Wesen nicht angehört.

Warum aber die Substanz für eine causa per se non vero per accidens gelten muss, ist leicht einzusehen, wenn man sich nur vergegenwärtigt, dass das Wesen der Substanz und ihre Macht ein und dasselbe sind. Von der Substanz kann nicht gut gesagt werden, sie habe die Macht, denn sie *ist* die Macht. Nun kann aber ein jedes Ding nur vermöge der Macht, welche es inne hat, Ursache werden; ein Ding also, dessen Macht mit seinem Wesen gleichbedeutend ist, muss notwendig causa per se genannt werden. Wenn es dagegen Dinge giebt, welche auf irgend welche Weise die Macht ausdrücken, ohne dass diese zu ihrem Wesen gehöre, so müssen sie zwar, sofern sie Macht ausdrücken, causa sein, aber, da ihre Macht mit ihrem Wesen nicht gleichbedeutend ist, causa per accidens.

Was für die Substanz gilt, gilt für die Attribute [2]), da jedes Attribut seinem Wesen nach mit der Substanz identisch ist. Besteht also das Wesen der Substanz in der Macht, oder, was dasselbe ist, im Ursache-sein, so muss das auch von dem Wesen der Attribute ausgesagt werden, folglich ist jedes Attribut gleich der Substanz causa per se non vero per accidens. Nach *J. E. Erdmanns* rein phänomenalistischer Auffassung müsste dagegen ein Attribut im Gegensatz zur Substanz bloss eine causa per accidens genannt werden, was offenbar der Aussage Spinozas: id quod ad substantiaus pertinet, id ipsum, inquam, ipsa attributa involvere debent (um anderer Stellen nicht zu gedenken), widerspricht. Die *Kuno Fischer*sche Auffassung, wonach die Attribute verschiedene Kräfte sein sollen, welche die Substanz *besitzt*, ist mit dem zweiten Corol. des sechszehnten Lehrsatzes überhaupt nicht in Einklang zu bringen; denn, wäre sie richtig, so müsste die Substanz im Gegensatz zu den Attributen als eine causa per accidens erscheinen. Der Umstand,

---

[1]) Diesen Sinn geben auch die deutschen Uebersetzer, v. Kirchmann und Stern an. Der erste übersetzt: „durch Hinzutretendes", der andere: „durch Nebensächliches (Hinzukommendes)".

[2]) Eth. I., Prop. XIX., Dem.: Per Dei attributa intelligendum est id quod divinae substantiae essentiam exprimit, hoc es id quod ad substantiam pertinet: id ipsum, inquam, ipsa attributa involvere debent.

dass Kuno Fischer wohl zugiebt, die Attribute machen das Wesen und die Realität der Substanz aus, darf uns nicht irreleiten, denn nach seiner eigenen Aussage hängen die Begriffe der Substanz und des Attributs so zusammen, wie die der Ursache und der Kraft, *vermöge* welcher sie es ist[1]). Nach Kuno Fischer hat die Substanz Kräfte und ist, nur sofern sie deren hat, die Ursache; nach Spinoza aber ist die Substanz selbst die wirkende Kraft (aktuelle Macht) und sofern sie Ursache von Dingen ist, erscheint sie als ein Attribut.

Die Bezeichnung der Substanz als einer causa per se ist äusserst wichtig; erstens bestärkt sie uns, gleich dem Begriffe causa sui, in der Ueberzeugung, dass das Wesen der Substanz einzig und allein in der (aktuellen) Macht (im Causa-sein) besteht, zweitens giebt sie uns ein Prinzip in die Hand, davon wir alle sonstigen Formen der göttlichen Kausalität bei Spinoza ohne Schwierigkeit ableiten können.

b) Causa efficiens. Es muss vor allem bemerkt werden, dass *causa efficiens* und *causa fiendi* keineswegs identische Begriffe sind, wie es z. B. *Schopenhauer* in seiner Abhandlung „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" annimmt. Der Begriff der *causa efficiens* hat bei weitem grösseren Umfang als der der *causa fiendi,* zumal bei Spinoza. Das ergiebt sich ohne weiteres aus dem Worlaut des betreffenden Corollariums selbst, wo es heisst: Hinc sequitur Deum *omnium* rerum, quae *sub intellectum infinitum cadere possunt,* esse causam efficientem[2]). Von einem Entstehungsgrunde (causa fiendi) kann offenbar nur bei den Dingen die Rede sein, welche in der That entstehen, d. h. in der Zeit zu existiren anfangen; bei Dingen dagegen, welche ewig und unveränderlich da sind, giebt es auch keine causa fiendi. Intellectus infinitus aber umfasst nicht nur die (zeitlich und räumlich) endlichen, sondern auch die unendlichen Modi, und für diese *allen* Dinge soll Gott causa efficiens sein. Wäre daher, wie Schopenhauer in seinen Bemerkungen über Spinoza annimmt, causa efficiens mit causa fiendi gleichbedeutend, so müsste man sich unterstehen zu glauben, Spinoza sei so unsinnig gewesen, dass er den Entstehungsgrund

1) *Kuno Fischer,* G. d. n. Ph., 3. Auf., I. Bd., II. Tl., S. 367.
2) Eth. I., Prop. XVI., Coroll. I.

der Dinge, die nicht entstehen, den Grund des Werdens der Dinge, die nicht werden, angegeben hat.

Was heisst denn aber „causa efficiens"? Die wirkende Ursache. Nun, das deutsche Wort sagt uns ebensoviel, oder ebensowenig, wie das lateinische. Ist denn das nicht ein Pleonasmus, von einer „wirkenden" Ursache zu sprechen, da ein jedes Ding nur sofern es wirkt eine Ursache ist, und umgekehrt nur insofern wirkend genannt werden darf, als es eine Ursache von etwas ist? Giebt es denn Dinge, die Ursache werden können, ohne zu wirken? Das wohl nicht, es heisst doch [1]): **Ex** data causa determinata necessario sequitur effectus, et contra si nulla detur determinata causa, impossibile est, ut effectus sequatur, und das will sagen: wenn eine Ursache da ist, muss etwas gewirkt werden, und umgekehrt, wenn keine Ursache da ist, so ist es auch unmöglich, dass etwas gewirkt werde. Wozu also noch von einer „wirkenden" Ursache zu sprechen? Und doch — es war nicht Spinozas Art, die Sätze auf's Geratewohl aufzustellen! Die Bezeichnung der Substanz und eben ihrer als causa efficiens hat auch ihren guten Grund. Wir werden ihn bald entdecken, wenn wir uns nur daran erinnern, was über causa per se und per accidens gesagt wurde. Es giebt ein Ding (sc. Gott), dessen Wesen im Wirken (in der aktuellen Macht) besteht; es giebt Dinge (sc. Modi), deren Wesen lediglich in einer gewissen Form besteht, weder Existieren noch Wirken (welche beiden dem Wesen der Substanz angehören), umfasst ihr Wesen. Wenn sie jedoch existiren und wirken, so ist es Gott, der sich in ihnen offenbart und durch sie wirkt; wenn sie eine Ursache sind, so geschieht es vermöge der Macht, welche der Substanz, und nicht ihrem Wesen für sich genommen, zukommt. Modi sind daher causa per accidens. Wenn man von diesem accidens (etwas, was dem Wesen nicht gehört, hier die substantielle Macht) absieht und nur auf das Wesen der Einzeldinge acht giebt, so erscheinen sie in der Kausalreihe eher passiv, sie sind eher eine *conditio* als *causa efficiens.* Nur causa per se kann und muss causa efficiens genannt werden.

Allerdings, es werden bei Spinoza manchmal auch Modi causa efficiens genannt, überall aber, wo dies vorkommt, wird

---

[1]) Eth. I., Ax. III.

der Ausdruck causa efficiens im Sinne einer causa fiendi gebraucht. So z. B. im Ep. LXIV, wo Spinoza verlangt, dass die Definition eines Dinges seine wirkende Ursache angebe, wird unter causa efficiens nichts anderes als causa fiendi gemeint, was aus dem Zusammenhange leicht ersichtlich ist. [1]) In demselben Briefe wird gesagt, dass unter causa efficiens ebensogut die innere wie die äussere Ursache verstanden werden kann [2]). Hier giebt es eine kleine Verwechslung von Begriffen, welche, von Spinozas Standpunkte selbst, nichts ausser den Namen mit sich gemein haben. *Causa efficiens externa* heisst so viel wie causa fiendi [3]), die, wie wir bald sehen werden, immer ein endlicher Modus sein muss [4]), welcher seinerseits nur causa per accidens ist und nach dem, was oben über causa per se und per accidens gesagt wurde, nicht gut causa efficiens im eigentlichen Sinne genannt werden kann. Causa efficiens interna bezeichnet dagegen die substantielle Macht, welche die Dinge ausdrücken und durch welche sie existieren nnd wirken [5]).

Die einzige wirkende Ursache ist Gott, denn alles sonst, was wirkt, wirkt nur durch die göttliche Kraft, welche es ausdrückt. Gott ist aber die wirkende Ursache nicht nur des Seins, sondern auch des Wesens der Dinge [6]), d. h. nicht nur des Daseins, sondern auch des So-seins der Dinge. Dies bezieht sich auf die zweifache Kausalreihe, welche Spinoza in der Welt annimmt, worüber wir aber erst später zu sprechen kommen. Hier sei nur bemerkt, dass auch diese Aussage Spinozas

---

[1]) Ep. LXIV . . . unicum observo, ut . . . rei . . . definitio causam efficientem exprimat. Exempli gratia . . . . circulus est spatium, quod describitur a linea, cuius unum punctum est fixum, alterum mobile.

[2]) Ep. LXIV . . . intelligo enim causam efficientem tam internam, quam externam.

[3]) Eth. I., Prop. XI., Schol. wird *causa fiendi* einfach *causa externa* genannt. Vergl. die betreffende Stelle. Eth. I., Prop. VIII., Schol wird dagegen unter causa externa in Bezug auf den Menschen die Substanz, Gott verstanden. Diese gar nicht seltene Verwirrung von Begriffen kommt bei Spinoza daher, dass er sich mancher Ausdrücke einmal in dem Sinne, welchen er ihnen beigelegt hat, andermal aber in dem Sinne des gewöhnlichen Sprachgebrauchs bedient.

[4]) Dies erhellt eigentlich schon ohne weiteres aus Eth. I., Prop. XXVIII.

[5]) Näheres darüber siehe d. vorl. Abhl. §§ 9 und 11.

[6]) Eth. I., Prop. XXV.: Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae.

bezeugt, wie unsinnig es wäre, Spinozas causa efficiens mit causa fiendi zu identificiren. Gott ist causa efficiens des Wesens der Dinge; nun ist aber das Wesen eines Dinges eine ewige Wahrheit [1]), folglich nicht in der Zeit entstanden, kann also keine causa fiendi haben. Der obige Ausdruck bedeutet nur, dass das Wesen der Dinge gleich ihrer Existenz letzten Endes von Gott als seinem letzten Grunde abhängig ist, und nicht etwa eine von Gott unabhängige Form, eine leere Schale bildet, welche Gott als etwas für ihn fremdes annimmt und so die Dinge aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit umsetzt.

c) Causa absolute prima. Dass die Substanz die unbedingt erste Ursache ist, ergiebt sich gleichfalls ohne weiteres daraus, dass sie allein eine causa per se ist. Es könnte aber kaum etwas Falscheres geben, als wenn man etwa meinte, Spinoza hätte mit der Bezeichnung der Substanz als causa absolute prima sagen wollen, dass Gott als ein *erstes* Glied in der *zeitlichen* Reihe der Kausalitöt betrachtet werden solle. Vor allem hat die zeitliche Kausalreihe überhaupt kein (zeitlich) ertes Glied, denn sie bildet einen progressus und regressus ad infinitum. Diese Thatsache erhellt mit solcher Klarheit aus Prop. XXVIII [2]), dass man sich nur wundern kann, dass es Gelehrte gegeben, welche geglaubt haben, Spinoza habe durch seine Auffassung Gottes als einer causa absolute prima die zeitliche Kausalreihe willkürlich und gewaltsam abgeschnitten, [3]) um sie, gleich den theistischen Vorstellungen von einem Schöpfungsakt, mit Gott als dem ersten Glied anfangen zu lassen. Das zeitlich-kausale Geschehen für sich genommen ist ein unendlicher Modus (facies totius universi) und schon als ein solcher muss es ewig da sein. Das rückgängige Verfolgen der *zeitlich* auf-

---

[1]) Eth. I., Prop. XVII., Schol.: est enim haec (sc. essentia rei finitae) æterna veritas.

[2]) Eth. I., Prop. XXVIII.: Quodcumque singulare, sive quaevis res quae finita est et determinatam habet existentiam, non potest existere nec ad operandum determinari, nisi ad existendum et operandum determinetur ab alia causa, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam: et rursus haec causa non potest etiam existere neque ad operandum determinari, nisi ab alia, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum et operandum, *et sic in infinitum.*

[3]) Vergl. Schopenhauers Auslassungen gegen Spinoza in seiner Dissertation „Ueber die vierfache Wurzel“.

einanderfolgenden Ursachen führt keineswegs zu Gott als natura naturans (und Gott als natura naturans wird causa absolute prima genannt). Solches Verfahren bezeichnet Spinoza selbst als eitel und sagt ausdrücklich, dass es, falls man es zum Abschluss bringen wollte, zu nichts führe, ausser zu einem erdichteten Willen Gottes, welcher asylum ignorantiæ sei.[1])

Deus est causa absolute prima soll aber im folgenden Sinne verstanden werden: Jedes Ding ausser Gott ist causa per accidens; wenn wir also seine Stellung in der Kausalreihe betrachten und auf sein Wirken aufpassen, sind wir immer auf Gott, d. h. auf das, was dem Dinge die Macht zu wirken verleiht, auf causa per se, verwiesen. In Bezug darauf ist nur Gott causa absolute prima zu nennen. Wir können zu Gott als causa absolute prima kommen nur wenn wir die immanenten Ursachen eines Dinges verfolgen, worüber wir im zweiten Abschnitt dieses Paragraphen zu sprechen kommen.

d) Causa libera. Unmittelbar aus dem Begriffe Gottes als causa per se ergiebt sich die Folge, dass Gott nach den Gesetzen seiner eigenen Natur und von niemandem gezwungen wirkt.[2]) Nun ist aber ein Ding, dass nur aus eigener Notwendigkeit ist und wirkt, frei zu nennen,[3]) folglich ist Gott, sofern er causa per se ist, notwendig auch causa libera.[4])

Dass diese freie Ursachlichkeit Gottes nichts mit dieser Freiheit zu thun habe, welche der Gottheit von theistischer Seite gewöhnlich beigelegt wird, beweist am besten Prop. XXXIII Eth. I[5]), wo es heisst, dass die Dinge in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden konnten, als sie hervorgebracht worden sind. Der spinozistische Determinismus erstreckt

---

[1]) Vergl. Eth. I. Appendix. . . . Et sic porro causarum causas rogare non cessabunt, donec ad Dei voluntatem, hoc est, ignoratiæ asylum confugeris.

[2]) Eth. I., Prop, XVII.: Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit.

[3]) Eth. I., Def. VII.: Ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur.

[4]) Eth. I., Prop. XVII., Coroll. II.: Sequitur solum Deum esse causam liberam.

[5]) Eth. I., Prop. XXVIII.: Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt.

sich nicht nur auf geschaffene Dinge,[1]) sondern wurzelt auch tiefer, in der natura naturans selbst.[2]) Wenn es aber doch heisst, Gott sei eine *freie* Ursache, so soll man sich durch die gewöhnliche Bedeutung des Wortes „frei", gegenüber der wahren, welche ihm Spinoza beilegt, nicht verleiten lassen. Causa libera ist, wie gesagt, nur ein anderer Ausdruck für causa per se. Der Unterschied zwischen causa libera und causa necessaria vel coacta ist derselbe wie der, welcher zwischen causa per se und causa per accidens besteht. Da wir die letzteren Begriffe ziemlich ausführlich behandelt haben, erscheint es uns kaum nötig, bei dem Begriffe causa libera länger zu verweilen.

e) Causa unica. Die letzte der Bezeichnungen der Ursachlichheit Gottes, welche für blosse Interpretationen des Begriffes causa per se gelten müssen, ist die Bezeichnung Gottes als causa unica.[3]) Mit diesem Begriffe wird das pantheistische Moment des ganzen Systems, das jedenfalls schon in allen bisher besprochenen Formen der göttlichen Kausalität gleichsam implicite enthalten war, besonders hervorgehoben. Nur Gott als natura naturans ist eine causa per se, da nur *sein* Wesen in der Macht, im Wirken besteht, Alles sonst, was Ursache ist, ist es durch die Macht, welche Gott allein zukommt, folglich ist Gott die einzige Ursache. Causa unica und causa absolute prima bedeuten fast dasselbe; der ganze Unterschied liegt nur darin, dass, während unter causa absolute prima natura naturans nur als solche, d. h. abgesehen von jedweder möglichen Form, in welcher sie sich offenbaren kann, gemeint ist, unter causa unica natura naturans nicht nur sofern sie für sich besteht, sondern auch sofern sie in jeder Form als die mit sich selbst immer dem Wesen nach identische substantielle Macht wirkt, zu verstehen ist. Wenn wir von einem gegebenen Punkte an der Reihe der Ursachen — und zwar der *immanenten* Ursachen

---

[1]) Eth. I., Prop. XXIX.: In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum.

[2]) Eth. I., Prop. XXXV.: Quicquid concipimus in Dei potestate esse, id necessario est.

[3]) Eth. II., Prop. X., Schol. II.: Nam apud omnes id confesso est, quod Deus omnium rerum, tam earum essentiae, quam earum existentiae, unica est causa.

— bis auf den letzten Grund verfolgen, so kommen wir zur natura naturans, welche als causa sui einen Abschluss bildet und somit *causa absolute prima ist;*[1]) wenn wir dagegen beachten, dass das, was in jedem Dinge wirkt, die substantielle Macht ist, so erscheint uns die Substanz unmittelbar als *causa unica.*

Der Unterschied von causa prima und causa unica tritt uns noch klarer entgegen, wenn wir ihn auf die zweite und dritte Erkenntnisweise zurückführen; da wir aber der Erkenntnistheorie Spinozas eine besondere Abhandlung zu widmen beabsichtigen, und die Sache eigentlich dort hinein gehört, lassen wir uns hier auf diesen Punkt des näheren nicht ein.

2. Substanz als causa immanens.

Alles das, was wir bis jetzt über Gott als causa omnium rerum gesagt haben, lässt sich auf folgendes zurückführen: Aus dem Wesen Gottes (natura naturans), welches in der unendlichen aktuellen Macht besteht, folgt unmittelbar, dass Gott eine causa per se ist; an den letzteren Begriff knüpfen sich die Bezeichnungen Gottes als causa efficiens, absolute prima, libera und unica an, und zwar in der Weise, dass sie alle denselben Begriff (causa per se) von verschiedenen Seiten aus darstellen, ohne ihn eigentlich zu erweitern. Jetzt werden wir dagegen mit einer Bestimmung der göttlichen Ursachlichkeit zu thun haben, welche, obwohl sie mit den bisher besprochenen eng zusammenhängt, doch als eine Erweiterung des Begriffes angesehen werden muss. Es ist die Bezeichnung Gottes als einer causa immanens non vero transiens [2]).

a) C a u s a i m m a n e n s n o n v e r o t r a n s i e n s. Wir erinnern noch einmal daran, dass wir hier immer von Ursachlichkeit Gottes als der *natura naturans* sprechen; nur als natura naturans ist Gott causa per se, libera etc., und wenn jetzt Gott causa immanens non vero transiens genannt wird, so ist darunter

[1]) Damit ist aber noch lange nicht ausgesagt, dass causa sui und absolute prima dieselbe begriffliche Bedeutung haben, obwohl sie im Begriffe der Substanz absolut vereinigt sind. Vergl. d. vorl. Abh. § 7 und § 8, 1 c.

[2]) Eth. I., Prop. XVIII.: Deus est omnium rerum causa immanens non vero transiens.

ebenfalls natura naturans zu verstehen. Der Unterschied liegt aber darin, dass, während kein Ding ausser natura naturans (kein Modus) causa per se etc. genannt werden darf, es allerdings auch innerhalb der geschaffenen Natur Dinge giebt, welche causae immanentes sind. Die Bestimmungen causa per se — per accidens, libera — coacta etc. bezogen sich lediglich auf *das Wesen* des Dinges, welches eine Ursache ist (d. h. darauf, ob das Wesen des betreffenden Dinges sich auf die Notwendigkeit des Ursache-seins erstrecke, oder diese Notwendigkeit ausserhalb seines Wesens liege), causa immanens — transiens wird dagegen in Bezug auf *das Verhältnis der Ursache zu ihrer Wirkung* ausgesagt. Da das Wesen Gottes einzig in seiner Art ist, so konnten die Bestimmungen, welche ihm als einem solchen zukommen, keinem Dinge sonst beigelegt werden; das Verhältnis Gottes als einer Ursache zu seinen Wirkungen aber kann sich auch da wiederholen, wo er nicht mehr durch sein reines Wesen, sondern in einer Form ausgedrückt, wirkt.

Causa immanens heisst eine Ursache, welche in ihrer Wirkung fortexistirt und in ihr gleichsam enthalten ist, das heisst eine solche, die nicht aufhört, Ursache für ein einmal von ihr verursachtes Ding zu sein, so lange es nur existirt; causa transiens dagegen ist eine solche Ursache, welche, nachdem sich die Wirkung eingestellt hat, sie zu beeinflussen aufhört, oder einfach verschwindet. Darnach ist es klar, dass, wenn wir die Idee eines Dinges analysieren, wir darin die Ideen der immanenten Ursachen des Dinges selbst antreffen. Wir haben absichtlich „Idee eines Dinges“ und nicht „das Wesen eines Dinges“ gesagt, denn, wenn wir Spinozas enge Auffassung des Wesens eines Dinges (eines Modus) acceptieren wollen, müssen wir zugeben, dass es in jedem Dinge manches gäbe, das zum „Wesen“ des Dinges nicht gehört, obwohl das Ding ohne es weder sein noch begriffen werden kann [1]).

Ist causa immanens eine Ursache, ohne welche das Ding weder sein noch begriffen werden kann, so ist causa transiens

---

[1]) Eth. II., Prop. X., Schol. II.: Res singulares non possunt sine Deo esse nec concipi, et tamen Deus ad earum essentiam non pertinet. Eth. II., Prop. XLV. Unaquaeque cuiuscumque corporis, vel rei singularis actu existentis idea Dei aeternam et infinitam essentiam involvit.

eine solche, deren Idee in der Idee des Dinges nicht enthalten ist, d. h. ein Ding kann wohl ohne causa transiens begriffen werden. Dass Spinoza causa transiens wirklich so verstanden hat, erhellt aus der Beweisführung der 18. Prop. (Eth. I): Alles ist in Gott und Gott ist Ursache der Dinge — folglich ist Gott immanente Ursache der Dinge; es giebt kein Ding ausser Gott, das durch sich und *ohne Gott begriffen werden könnte,* folglich kann Gott unmöglich causa *transiens* von etwas sein.

Causa transiens scheint aber darnach eine contradictio in adiecto zu sein, da nach Spinozas direkter Aussage ein Ding ohne seine Ursache weder sein noch begriffen werden kann [1]), folglich etwas, ohne welches ein Ding sein und begriffen werden kann, unmöglich für die Ursache des Dinges gelten darf. Und es kann doch nicht geleugnet werden, dass Spinoza neben den innewohnenden Ursachen auch die vorübergehenden Ursachen kennt und mit diesem Begriffe operiert. So z. B. ist für ein endliches Ding sein Grund des Werdens, der wiederum ein endlicher Modus ist [2]), eine causa transiens, da das Ding ohne ihn wohl begriffen werden kann, nämlich, wenn wir es nach zweiter (ratio) oder dritter Erkenntnisart (intuitio) begreifen [3]). Also: entweder ist nach Spinoza causa fiendi gar keine Ursache, oder es ist ein Begriff der Ursache falsch, und er konnte ihn nicht konsequent überall durchführen, ohne mit der täglichen Erfahrung in Konflikt zu gerathen. Es ist bloss ein Scheindilemma. Wir werden es bald lösen, wenn wir nur beachten, *was* die Wirkung einer causa fiendi ist. Ist es das werdende Ding selbst, sein Wesen, seine Existenz, sofern sie als die Notwendigkeit der göttlichen Natur, welche das Ding ausdrückt, begriffen wird [4]), und alles sonst, was das Ding enthalten mag? — Keineswegs. *Causa fiendi* bewirkt nur, dass das Ding *wird,* d. h. aus der potentiellen Existenz in den Attributen Gottes in die formelle Existenz übertritt. Nun ist das Werden des Dinges weder das Ding selbst, noch

---

[1]) Eth. I., Ax. IV. u. a. a. O. Vergl. auch Eth. I., Prop. III. und VI., besonders die Beweisführungen.

[2]) Nach Eth. I., Prop. XXVIII.

[3]) Vergl. Eth. II., Prop. XL., Schol. II.

[4]) Auf die zweierlei Arten der Existenz, welche den endlichen Dingen zukommt, kommen wir bald zu sprechen.

gehört es zu seinem Wesen[1]), folglich ist causa fiendi in Bezug auf das Ding selbst eine causa transiens und zwar causa in einem sehr uneigentlichen Sinne. Richtig gesagt ist die Ursache des Werdens eben bloss die Ursache *des Werdens* des Dinges, und nur das Werden eines endlichen Modus kann ohne einen anderen endlichen Modus (causa fiendi) weder sein, noch begriffen werden.

b) Causa essendi. Dasselbe Verhältnis, das zwischen causa per se, causa libera, causa efficiens etc. bestanden hat, besteht auch zwischen den Begriffen *causa immanens* und *causa essendi,* d. h. causa essendi ist nur ein anderer Ausdruck für causa immanens. Causa immanens bedeutet eine Ursache, ohne welche ein Ding, das sie notwendig in sich schliesst, keinen Augenblick existieren könnte, dasselbe aber bedeutet causa essendi. Ist das unendliche Wesen Gottes die innewohnende Ursache der Dinge, so ist es auch zugleich die Ursache des Seins der Dinge, keineswegs aber Ursache des Werdens des Dinges (obwohl es auch Ursache *des Werdens* in dem Masse ist, als das Werden überhaupt *für sich genommen* einen unendlichen Modus bildet, dessen *Sein* das unendliche Wesen Gottes allenfalls eine immanente Ursache ist). Wenn also Spinoza sagt, dass Gott Ursache der Dinge ist, nicht nur sofern sie *werden,* sondern auch sofern sie *sind*[2]), so ist dies so zu verstehen, dass Gott als unendlich nur die Ursache des Seins der Dinge, die Ursache des Werdens eines Dinges aber nur sofern er durch einen endlichen Mogus ausgedrückt wird, ist.

Die eben erwähnte Stelle ist aber auch beachtenswert wegen der Gleichstellung der *causa essentiae* mit *causa essendi,*

---

[1]) Das Werden gehört nicht zu dem Wesen eines Dinges, dass es allen (endlichen) Dingen gemeinsam ist, und das, was allen Dingen gegemeinsam ist, macht nach Eth. II., Prop. XXXVII. das Wesen keines einzelnen Dinges aus.

[2]) Eth. II., Prop. X., Schol. II.: Nam apud omnes in confesso est, quod Deus omnium rerum, tam earum essentiae, quam earum existentiae, unica est causa, hoc est, Deus non tantum est causa rerum secundum fieri (ut aiunt), sed etiam secundum esse. Das Wörtchen „ut aiunt" weist sehr charakteristisch darauf hin, dass Spinoza sich wohl bewusst war, dass, seinen Anschauungen nach, Gott doch nicht in derselben Weise causa fiendi, wie causa essendi der Dinge genannt werden darf. Weiteres darüber im Texte.

und *causa existentiae* mit *causa fiendi* der Dinge (vergl. die letzte Anmerkung). In Bezug auf die erste dieser Gleichungen ist zu bemerken, dass nach Spinozas Ansicht das Wesen eines jeden Dinges etwas stetiges, eine „ewige Wahrheit" ist, und demnach gar nicht wird; folglich sind die Ursachen des Wesens eines Dinges in Bezug auf das Ding selbst *causae essendi* zu nennen. Bei der Gleichung causa existentiae = causa fiendi aber darf man nicht vergessen, dass Spinoza die Existenz der endlichen Dinge auf zweierlei Weise begreifen lässt: einmal als das Dauern, d. h. Entstehen und Vergehen, andersmal aber als die Notwendigkeit der göttlichen Natur, welche alles schafft, was in ihrer Macht liegt[1]). *Causa fiendi,* d. h. ein endlicher Modus, ist nur die Ursache der Existenz des Dinges *im ersten Sinne,* während die Ursache der Existenz des Dinges *im zweiten Sinne* Gott ist, sofern er unendlich ist.

Das unendliche Wesen Gottes ist also die immanente Ursache des Wesens und der (wahren) Existenz der Dinge, d. h. die Idee eines jeden existierenden Dinges muss notwendig die Idee des unendlichen Wesens Gottes enthalten[2]). Mit anderen Worten gesagt: ob wir das Wesen oder die Existenz des Dinges *analysieren,* wir kommen immer zu der substantiellen Macht, durch welche das Ding ist und wirkt, als zum allerletzten Grunde (causa immanens absolute prima).

Mit diesen Erwägungen schliessen wir die Untersuchungen über die Ursachlichkeit Gottes als natura naturans und gehen zur natura naturata über.

---

[1]) Eth. II., Prop. XLV., Schol.: Hic per existentiam non intelligo durationem, hoc est existentiam, quatenus abstracte concipitur et tamquam quaedam quantitatis species. Nam loquor de ipsa natura existentiae, quae rebus singularibus tribuitur, propterea, quod ex aeterna necessitate Dei naturae infinita infinitis modis sequuntur.

[2]) Eth. II., Prop. XLV.: Unaquaeque cuiuscumque corporis vel rei singularis actu existentis idea Dei aeternam et infinitam essentiam necessario involvit.

B. Kausalität innerhalb der natura naturata.

§ 9. Ursachlichkeit der Modi überhaupt.

Wir haben natura naturans als das ewig wirkende Prinzip, welches alles bewirkt und durch welches alles wirkt, kennen gelernt. Natura naturans, *als die immanente Ursache,* hat keine geschiedene Existenz ausserhalb der natura naturata, sie existiert vielmehr in ihren Werken, untrennbar mit dem, was sie aus sich mit ewiger Notwendigkeit hervorbringt, vereinigt, und nur unser Intellekt greift sie aus der Gesamtheit, als der Alleinigkeit, heraus und setzt sie der natura naturata, als etwas (onto-) logisch Primäres dem (onto-)logisch Sekundären entgegen.

Wenn wir auf die Bedeutung des Begriffes „Realität" bei Spinoza achtgeben, so erscheint uns natura naturata, sofern sie naturam naturantem in sich enthält, als *das Reale,* natura naturans aber als *die Realität* selbst. Wollte man dagegen natura naturata abstrakt, superficialiter, wie sich Spinoza ausdrückt, auffassen, so erscheint sie als eine blosse Form, welcher gar keine Realität im Sinne Spinozas beigelegt werden kann. Es wäre auch gar nicht einzusehen, warum eine Form eine andere verursachen oder hervorbringen soll, wenn man nicht beachten müsste, dass jede Form (Modus) die Form der Macht, die Weise, in welcher sich das wirkende Prinzip bestimmt, ist.

Aus diesem Verhältnisse zwischen natura naturans und natura naturata ergiebt sich; *erstens,* dass zwar ein jedes Ding, welches zur natura naturata gehört, notwendig Ursache von etwas sein muss, aber, *zweitens,* bloss eine Ursache *per accidens, coacta vel conditio.*

Ein jedes Ding drückt die substantielle Macht aus, muss folglich notwendig wirken, d. h. Ursache von etwas sein [1]); das aber, wodurch dieses Ding wirkt, gehört dem Wesen des Dinges selbst nicht an: es ist *causa per accidens.* Aus demselben Grunde ist es aber auch *causa coacta* [2]), denn die Notwendigkeit, mit welcher das Ding eine causa ist, liegt ausserhalb seines Wesens, in der Substanz selbst. Das Wesen des Dinges selbst

---

[1]) Eth. I., Prop. XXXVI.: Nihil existit, ex cuius natura aliquis effectus non sequatur. Vergl. die Beweisführung.

[2]) Vergl. die Definition der Freiheit, Eth. I., Def. VI.

verhält sich eher passiv; es bedingt nur die Form der Wirkung, aber nicht das Wirken selbst, ist also eher eine *conditio* als causa efficiens im spinozistischen Sinne zu nennen.

Diese Bestimmungen gelten für alle Modi, ebensowohl für unendliche, wie für endliche. Welche Unterschiede aber zwischen der Ursachlichkeit der unendlichen einerseits und der endlichen Modi anderseits bestehen, werden wir gleich sehen. Es ist klar, dass diese Unterschiede durch den Unterschied des Wesens der beiden Arten von Modi bedingt sein müssen.

§ 10. Ursachlichkeit der unendlichen Modi.

Unendliche Modi sind Dinge, welche aus der *ewigen* und *unendlichen* Macht Gottes folgen. Sie existieren unendlich und ewig, denn alles was aus der Macht Gottes als solcher (d. h. aus Gott als natura naturans, sofern es nicht durch eine endliche Form ausgedrückt wird) folgt, muss eben dadurch unendlich und ewig existieren [1]). Gott als unendlich kann nur causa immanens, causa essendi, aber keineswegs causa fiendi sein [2]); die unendlichen Modi *werden* auch nicht, sie *sind*. Sie haben daher keine Entstehungsgründe, sondern bloss die Gründe des Seins. Die Welt der unendlichen Modi tritt der der endlichen als die Welt des Seins der Welt des Werdens entgegen.

Weiter ist zu beachten, dass jeder unendliche Modus in seiner Art nur *einzig* sein kann. Dies ist die notwendige Folge des Begriffes der unendlichen Modi. Denu die Dinge unterscheiden sich untereinander, abgesehen von ihrem Wesen [3]), durch die Verschiedenheiten der Relationen der Zeit und des Raumes; da nun bei Dingen, die unendlich und ewig sind, diese Relationen wegfallen, so wird bei ihnen die Gleichheit des Wesens zur absoluten Identität. So z. B. giebt es nur *eine* Bewegung (als Prinzip), *eine* Zeit, *einen* Raum; verschiedene Bewegungen, Zeiten und Orte sind schon endliche Modi, welche auf Grund der eben

---

[1]) Eth. I., Prop. XXI.: Omnia, quae ex absoluta natura alicuius attributi Dei sequuntur, semper et infinita existere debuerunt, sive per idem attributum aeterna et infinita sunt.

[2]) Eth. I., Prop. XVIII.

[3]) Wesen in Spinozas Sinne. Wir erinnern daran, dass Spinoza nur *spezifische Merkmale* zum „Wesen" eines Dinges zählt — mit Weglassung aller generischen (also mehreren Einzeldingen gemeinsamen) Merkmale.

genannten unendlichen durch gegenseitige Beschränkung entstanden sind.

Wenn wir die Stellung der unendlichen Modi in der Kausalreihe bestimmen wollen, so vermissen wir gleich direkte Aussagen Spinozas in Bezug auf diesen Punkt. Unendliche Modi gehören zu diesen Dingen, von welchen Spinoza sehr selten, sehr unklar und sehr ungern spricht[1]). Ueber ihre Kausalität, im Gegensatz zur Ursachlichkeit Gottes und sogar der endlichen Modi, ist aus der Ethik kaum etwas näheres, geschweige denn sicheres zu ermitteln. Wir wissen nur, in welcher Weise Gott Ursache eines unendlichen Modus ist, und dass das, was aus einem unendlichen Modus folgt, wiederum ein unendlicher Modus sein muss. Die Frage, ob aus Gott nur *Ein* unendlicher Modus *unmittelbar* folge und aus diesem wiederum nur Einer u. s. w., oder ob es mehrere unendliche Modi giebt, welche von Gott *unmittelbar* hervorgebracht worden sind, und die Existenz der weiteren, von Gott mittelbar hervorgebrachten, eine Art von Cooperation dieser ersteren voraussetzt, lässt sich auf Grund der Schriften Spinozas kaum entscheiden. Im ersten Falle würde die kausale Reihe der unendlichen Modi eine einfache und einzige sein, und könnte schematisch folgendermassen dargestellt werden: Substanz $\rightarrow$ modus inf. $A_1 \rightarrow$ m. i. $A_2 \rightarrow$ m. i. A_3 u. s. w; d. h. in der Idee A_3 würde Idee A_2 und A_1 als die Ideen der Ursachen enthalten sein[2]), und zwar nicht coordinirt, sondern in der Weise, dass Idee A_2 wiederum Idee A_1 als die Idee ihrer Ursache in sich schliessen würde. Im zweiten Falle würde ein unendlicher Modus mehrere coordinierte und cooperierende Ursachen haben, welche allen letzten Endes auf die Substanz als causa unica und absolute prima zurückzuziehen wären. Wegen der absoluten Einheit der natura naturans scheint das erste Schema eher annehmbar zu sein; wenn wir aber beachten, dass Gott, falls er *nur einen* einzigen unendlichen Modus (wiewohl dieser in unzähligen Attributen auf unzähligen Weisen ausgedrückt werden müsste) *unmittelbar* aus sich hervorbringen könnte, in seinem unendlichen Wesen als bestimmt und beschränkt (eben

[1]) Bezeichnend dafür sind seine Antworten auf die von seinen Freunden in den Briefen mehrmals aufgeworfene Frage, was eigentlich unter den unendlichen Modi zu verstehen sei. Vergl. Ep. LXV und LXVI etc.

[2]) Nach Eth. I., Ax. IV.

auf das unmittelbare Hervorbringen *dieses* und *keines andern* Modus) erscheinen müsste, müssen wir uns für das zweite Schema entscheiden, besonders da es nur in diesem Falle unendliche Modi, die von einander nicht kausal abhängig sind, geben kann, was nach Spinoza jedenfalls stattzufinden scheint.

Abgesehen davon ist es sicher, dass die unendlichen Modi einerseits eine eigentümliche Kausalreihe für sich bilden[1]), anderseits aber in einem kausalen Verhältnisse zu den endlichen stehen[2]). Wir wollen versuchen, diese beiden Momente näher zu bestimmen.

1. Verhältnis der unendlichen Modi zu einander.

Das kausale Verhältnis zweier unendlicher Modi zu einander scheint nach dem, was Spinoza darüber gesagt hat, sehr einfach zu sein. Der eine unendliche Modus ist für den anderen *causa essendi* und als solche zugleich *causa immanens.* Die nächste Folge davon ist, dass jeder unendliche Modus alle jene unendlichen Modi, welche seine (mittelbaren oder unmittelbaren) Ursachen sind, in sich einschliessen muss. Es gehört der spinozistische Begriff der Realität dazu[3]), um einen unendlichen Modus für um so realer zu halten, je tiefer er in der (onto-)logischen Reihe der Kausalität liegt[4]); heute, wo sich der Entwicklungsbegriff Bahn gebrochen hat, würde man die Realitätsstufen der unendlichen Modi im umgekehrten Sinne fassen.

Jeder unendliche Modus, wie jedes Ding sonst, muss notwendig Ursache von etwas sein[5]), und zwar ist die Folge eines unendlichen Modus wiederum ein unendlicher Modus[6]), d. h. ein Ding, welches *nicht wird.* Daraus erhellt ohne weiteres, dass ein unendlicher Modus unmöglich causa fiendi von etwas sein

---

[1]) Eth. I., Prop. XXI—XXIII.

[2]) Eth. I., Prop. XXVIII., Schol.

[3]) Wir erinnern daran, dass ein Ding bei Spinoza um so realer (vollkommener) heisst, jemehr aus ihm folgt.

[4]) Eth. I., Appendix: Ille effectus perfectissimus est, qui a Deo immediate producitur, et quo pluribus aliquid causis intermediis indiget ut producatur, eo imperfectius est. (N. b. perfectio = realitas.)

[5]) Eth. I., Prop. XXXVI.

[6]) Eth. I., Prop. XXII: Quicquid ex alio Dei attributo, quatenus modificatum est tali modificatione, quae et necessario et infinita per idem existit, sequitur, debet quoque et necessario et infinitum existere.

kann. Denn wäre das der Fall, so müsste — da nur die endlichen Modi causae fiendi aufzeigen — aus einem unendlichen Modus ein endlicher folgen, was nach Spinoza widersinnig ist.

Daraus aber, dass unendliche Modi nur immanente Ursachen haben und nur immanente Ursachen sein können, folgt zweierlei. Erstens: um von der Existenz eines unendlichen Modus überzeugt zu sein, genügt es, eine (widerspruchslose) Idee davon zu haben. Denn von der Existenz eines Dinges überzeugt zu sein, heisst: das Ding nicht nur als möglich, sondern auch als notwendig zu betrachten. (Bei den endlichen Dingen kann allerdings diese Notwendigkeit einer *zeitlichen Beschränkung* [Relation] unterliegen, was aber bei den unendlichen Modi ausgeschlossen ist.) Ein Ding erscheint uns aber dann möglich, wenn wir, seine Ursachen kennend, nicht wissen, ob diese bestimmt seien, das Ding hervorzubringen [1]).

Dass diese Definition nur für endliche (zeitliche, werdende) Dinge in Anwendung gebracht werden kann, ist selbstverständlich. Denn die Idee eines Dinges muss notwendig die Ideen seiner immanenten Ursachen, also der Ursachen des Seins des Dinges enthalten. Causa fiendi des Dinges ist dagegen in Bezug auf das Ding selbst causa transiens, — folglich: ihre Idee ist in der Idee des Dinges nicht enthalten; wenn wir also die Idee eines endlichen Dinges haben, können wir aus dieser Idee nicht ermitteln, ob das Ding in der That (formaliter) existiert, oder ob wir bloss die Idee eines möglichen, aber noch nicht oder schon nicht mehr existierenden Dinges besitzen [2]). Deswegen sagt auch Spinoza, dass man der Erfahrung bedürfe, um die endlichen Dinge kennen zu lernen [3]). Ein unendlicher Modus kann aber keineswegs als *bloss möglich*

---

[1]) Eth. IV., Def IV.: Easdem res singulares voco possibiles, quatenus, dum ad causas, ex quibus produci debent, attendimus, nescimus, an ipse determinatae sunt ad easdem producendum.

[2]) Eth. II., Prop. XVII., Coroll.: Mens corpora externa .... quamvis non existant .... contemplari tamen potuit, velut praesentia essent.

[3]) Ep. XXVIII .... Respondeo, nos nunquam egere experientia nisi ad illa, quae ex rei definitione non possunt concludi, ut ex. gr. existentia modorum etc. Ep. XXIX. Ex quo porro sequitur, nos ubi ad solam modorum essentiam, non vero ad ordinem totius naturae attendimus, non posse concludere ex eo, quod iam existant, ipsos postea exstituros aut non exstituros, vel antea exstitisse aut non exstitisse. Vergl. auch Ep. LXXII Anfang.

betrachtet werden, denn eben das, was die endlichen Modi als möglich erscheinen lässt, nämlich die immanenten Ursachen des Seins, setzt die Existenz des unendlichen Modus (da er keines besonderen Entstehungsgrundes bedarf) mit Notwendigkeit voraus. Bei den unendlichen Modi ist also jede Möglichkeit zugleich Wirklichkeit; wenn wir daher eine widerspruchslose Idee (d. h. eine Idee, welche für sich genommen keine Unmöglichkeit enthält) von einem unendlichen Modus haben, müssen wir von der formalen Existenz des betreffenden Modus überzeugt sein.

Aus der Immanenz der Ursachlichkeit der unendlichen Modi und Ewigkeit ihrer Wirkungen lässt sich aber auch noch eine andere Konsequenz ziehen und zwar dieselbe, welche wir für die Existenz Gottes als natura naturans gezogen haben. Da die unendlichen Modi als immanente Ursachen in ihren Wirkungen, welche ihrerseits von jeher und immer da sind, existieren, so ist es klar, dass sie ausserhalb dieser Wirkungen gar nicht vorhanden sind, d. h. gar keine *geschiedene* Existenz haben. Sie lösen sich, gleich Gott, vollständig in ihre Werke auf. Wie es ausserhalb der kausal verbundenen Dinge keine für sich existierende Macht giebt, so giebt es auch keine Bewegung ausserhalb der bewegten Dinge u. s. w. Nichts wäre daher verkehrter, als die Art und Weise der Existenz der unendlichen Modi mit der der platonischen Ideen zu vergleichen; Spinozas unendliche Modi existieren *in* der Welt der endlichen Modi und geben für diese den immanenten Grund ab, platonische Ideen dagegen waren erst ausserhalb der sichtbaren Welt in ihrer wahren Gestalt vorhanden, und die Welt wurde ihnen bloss nachgebildet [1]).

Wenn wir noch beachten, dass die Ursache des Wesens eines unendlichen Modus zugleich Ursache seiner Existenz ist, was sich aus dem Gesagten ohne weiteres ergiebt, so wird es Alles sein, was sich über das kausale Verhältnis der unendlichen Modi zu einander sagen lässt. Es bleibt noch übrig, das Verhältniss der unendlichen Modi zu den endlichen ins Auge zu fassen.

---

[1]) Dass dieses auch nicht die letzte Form der platonischen Weltanschauung war, hat aufs schlagendste *W. Lutoslawski* in seinem vortrefflichen Werke „Origin and growth of Plato's Logic etc.", Longmans Green and Co., London 1897, bewiesen. Jedenfalls gab es aber doch eine Zeit, wo diese Anschauung bei Plato dominierend war.

2. Das Verhältnis der unendlichen Modi zu den endlichen.

Quicquid ex alio Dei attributo, quatenus modificatum est tali modificatione, quae et necessario et infinita per idem existit, sequitur, debet quoque et necessario et infinitum existere[1]). Nach dieser Aussage scheint jedes kausale Verhältnis zwischen den unendlichen und endlichen Modi ausgeschlossen zu sein. Und doch fehlt es in Spinozas Werken an Stellen nicht, welche eben auf solches Verhältnis direkt hinweisen. So z. B. heisst es, dass die endlichen Modi von Gott „mediantibus his primis", d. h. durch Vermittelung der unendlichen hervorgebracht worden sind[2]). Diese Stelle ist um so beachtenswerter, da sie sich unmittelbar an den Lehrsatz anschliesst, wo gesetzt wurde, dass Gott nur durch einen endlichen Modus ausgedrückt Ursache eines endlichen Modus sein kann. Noch ausdrücklicher äussert sich Spinoza in einem andern Scholion, wo *intellectus Dei,* also ein modus infinitus, direkt Ursache *aller* Dinge genannt wird[3]). Weiter werden *communia,* die wir als unendliche Modi kennen gelernt haben, als Grundlagen unserer Erkenntnis gesetzt[4]), was für Spinoza wohl nichts anderes bedeutet, als dass sie causae essendi mancher (endlichen) Modi unseres Intellektes sind. Das alles, wie auch viele anderen Stellen, weist mit Sicherheit auf ein kausales Verhältnis zwischen den endlichen und unendlichen Modi hin, obwohl auch der Ausdruck „causa" hier von Spinoza selten gebraucht wird.

---

[1]) Eth. I., Prop. XXII.

[2]) Eth. I, Prop. XXVIII., Schol. . . . . ea quae . . . . necessario sequuntur *mediantibus his primis* etc. . . . . Deus non potest proprie dici causa esse remota rerum singularium, nisi forte ea de causa etc. – Res singularis heisst bei Spinoza so viel, wie modus finitus.

[3]) Eth. I., Prop. XVII., Schol.: Quare Dei intellectus, quatenus Dei essentiam constituere concipitur, est revera causa rerum tam earum essentiae, quam earum existentiae etc. Weiter wird gesagt: Dei intellectum unicam rerum causam esse, woraus man schliessen könnte, dass intellectus infinitus, welcher in Ep. LXVI als modus infinitus immediate a Deo productus gesetzt wird, der einzige unendliche Modus sei, welcher von Gott unmittelbar hervorgebracht wurde, und alle Anderen als seine Wirkungen anzusehen seien. In dieser Beziehung vergl. d. vorl. Abh. § 10 am Anfang.

[4]) Eth. II., Prop. XL., Schol. 1. His causam notionum, quae communes vocantur quaeque ratiocini nostri fundamenta sunt, explicui etc.

Wie ist es aber möglich? Prop. XXII kann doch nicht umgedeutet werden, und somit muss man annehmen, dass entweder kein solches Verhältnis stattfindet, was anderseits kaum annehmbar ist, oder dass ein jeder endliche Modus etwas enthält, was der Natur nach eigentlich eine unendliche Modifikation ist. Und in der That ist es so. Erstens ist das Wesen eines jeden endlichen Modus eine ewige Wahrheit[1]), ein unendlicher Modus. Dies hat *Th. Camerer* mit solcher Klarheit nachgewiesen[2]), dass es überflüssig wäre, den Beweis hier zu wiederholen. Zweitens ist aber auch die „wahre" Existenz eines jeden Einzeldinges als ein unendlicher Modus zu betrachten, oder besser gesagt, jedes Einzelding, sofern seine Existenz als die Notwendigkeit der göttlichen Natur aufgefasst wird, ist ein unendlicher Modus. Denn es darf nicht ausser acht gelassen werden, dass die Existenz eines endlichen Dinges nach Spinoza auf zweierlei Weisen aufgefasst werden kann: einmal als die Notwendigkeit der göttlichen Natur, welche das Ding ausdrückt, andermal als eine unbestimmte Dauer, welch letzterer Begriff die Begriffe des Entstehens und Vergehens einschliesst[3]). Wenn nun Spinoza einen endlichen Modus causae existentiae eines anderen endlichen Modus nennt, so ist immer unter dieser Existenz die zweite Art zu verstehen; bei der ersten Auffassung, wo man nicht auf das Entstehen und Vergehen, sondern auf das Sein des Dinges schlechthin achtgibt (und diese Auffassung ist nach Spinoza die richtige[4]]), ist die erste Ursache der Existenz des Dinges Gott, sofern unendlich, also die Reihe der Ursachen muss hier durch die unendlichen Modi laufen, da Gott, sofern unendlich, nur einen unendlichen Modus verursachen kann[5]). Es sind also die *unend-*

[1]) Vergl. Eth. I, Prop. XVII., Schol.: Homo est causa existentiae non vero essentiae alterius hominis *(est enim haec aeterna veritas)* etc.

[2]) *Th. Camerer,* Die Lehre Spinozas (Stuttgart 1877), S. 23—28.

[3]) Eth. II., Prop. XLV., Schol.

[4]) Eth. II, Prop. XLIV.: De natura rationis non est res ut contingentes, sed ut necessarias contemplari. Dem.: De natura rationis est res *vere percipere,* nempe ut in se sunt, hoc est non ut contingentes, sed ut necessarias. Coroll. I.: Hinc sequitur, a sola imaginatione pendere, quod res tam respectu praeteriti, quam futuri, ut contingentes contemplamur. Coroll. II.: De natura rationis est res sub quadam aeternitatis specie percipere.

[5]) Vergl. *L. Busse,* Bedeutung d. Begrf. „essentia" und „existentia" bei Spinoza. Vierteljahrschrift f. d. wiss. Phil., Bd. X, S. 289: „Diese Er-

lichen Modi, welche für einen endlichen Modus seine *causa essentiae et causa essendi* (welche Begriffe schon ohnehin von Spinoza als identische zusammengestellt werden[1]) im Gegensatz zur causa existentiae als *causa fiendi*, die immer ein *endlicher Modus* sein muss, abgeben.

Aus dem Verhältnis der unendlichen Modi zu den Einzeldingen ergiebt sich also, dass es ausser *den zwei Arten* von unendlichen Modi, welche wir im § 5 unserer Arbeit dargestellt haben, noch eine *dritte*, vermittelnde Art giebt, welche den Uebergang von den unindividualisirten communia und Naturgesetzen zu den endlichen Individuen bildet. Und zwar: da ein jedes endliche Ding seinem Wesen und seiner „wahren" Existenz nach, welche beiden Momente einerseits die Notwendigkeit der alles schaffenden göttlichen Natur bezeichnen, anderseits aber die Möglichkeit der zeitlich-räumlichen, endlichen Existenz des Dinges ausmachen, im Grunde genommen von den unendlichen Modi, welche ihrer Natur nach nur unendliches hervorbringen können, verursacht wird, so ist ein jedes Ding, sofern es für uns als möglich (für Gott aber zugleich als notwendig) betrachtet wird, *ein unendlicher Modus*. *Endlich* sind an jedem Dinge nur die *Veränderungen*, welche das Ding während seiner Dauer erleidet und zu denen letzten Endes auch das Entstehen und Vergehen gehören. In Bezug darauf muss also das Ding von endlichen Ursachen abhängig sein.

§ 11. Ursachlichkeit der endlichen Modi.

Nach alledem, was wir bis jetzt über die Kausalität bei Spinoza gesagt haben, ist schon leicht ersichtlich, dass für endliche Modi nur die zweite Art der Existenz von anderen endlichen Modi, d. h. die Dauer, welche notwendig die Begriffe des

---

wägungen führen uns zu dem Schlusse, dass Spinoza, wenn er von der „Existenz" der endlichen Dinge spricht, die von den äusseren Dingen abhänge, damit nicht die absolute Existenz, die Existenz überhaupt der Dinge meint, sondern eine besondere Art der Existenz nämlich die zeitliche. . . . Nicht die Existenz überhaupt, sondern nur diese besondere, zufällige . . . . zeitliche Art des Existirens ist die Wirkung der Mittelursachen, der endlichen Dinge, des absolute Sein der Dinge ist von Gott direkt bewirkt."

[1]) Eth. II., Prop. X., Schol. u. a. a. O.

Entstehens und Vergehens, oder, im weiteren Sinne, der Veränderung in sich einschliesst, zum Verursachen übrig bleibt. Ein endlicher Modus ist für einen andern endlichen Modus vor allem *causa fiendi*. Da aber das mögliche (und für die Substanz zugleich notwendige) Ding ein ewig existierender modus infinitus ist, so reduziert sich alles Entstehen für Spinoza auf den Uebergang aus der Möglichkeit in die konkrete Wirklichkeit,[1]) oder, da für ihn die Existenz eines Dinges in den göttlichen Attributen der Möglichkeit nach eine wahre, unbeschränkte Existenz ist, auf die Beschränkung der in Gott ausserzeitlich und ausserräumlich existierenden Dinges durch die Formen der Zeit und des Raumes. *Causa fiendi* schafft also das Ding nicht; sie verursacht bloss manche Veränderung in der Art seiner Existenz. Und das sogar in einem sehr uneigentlichen Sinne. Denn die Modi, wie wir gezeigt haben, sind für Spinoza keine causæ efficientes im eigentlichen Sinne (causa efficiens ist nur die Substanz als causa per se (vergl. § 8, 1, b), sondern nur die Bedingungen, bei welchen die ewig wirkende substantielle Macht das oder jenes schafft. Die unendlichen Modi waren die Bedingungen des Seins, die endlichen aber sind die Bedingungen des Werdens eines Einzeldinges. Es ist immer der innere Drang der göttlichen Macht, welche das Ding als substantiæ modus enthält, der es zum Eintreten in die konkrete, geschiedene Existenz treibt; die sogenannten causæ fiendi sind aber nichts anderes als eben die Bedingungen (gleichsam ein Wegziehen des Vorhanges für das Licht), bei welchen dies Eintreten möglich wird.[2]) Bei den unendlichen Modis sind diese Bedingungen (welche hier wiederum unendliche Modi, conditiones essendi, sind) seit aller Ewigkeit her erfüllt, und die Dinge existieren ewig und unendlich ohne sich gegenseitig zu beschränken. Dies letztere gilt vor allem

---

[1]) „Wirklich" in dem jetzt geläufigen, eher aristotelischen als spinozistischen Sinne.

[2]) Vergl. *L. Busse,* op. cit., Seite 286 287: „ . . . wenn die endlichen Dinge auch immer auf die Beihilfe von Mittelursachen, d. h. anderer, gleichfalls endlicher Dinge angewiesen sind, so bilden diese letzteren doch nicht die causa efficiens derselben, sondern nur die conditio sine qua non; sie sind die Bedingung aber nicht die schaffende Ursache der endlichen Dinge. Die eigentliche schaffende Ursache ist hier, wie überall Gott, die unendliche Substanz."

für die beiden ersten Klassen von unendlichen Modi. Bei der dritten, obersten, schon individualisierten Klasse ist auch schon die Möglichkeit der Kollision, welche eben durch den individuellen, ausschliessenden Charakter dieser Modi gegeben wird, vorhanden. Die Kollision tritt aber mit ganzer Entschiedenheit erst da zum Vorschein, wo die als unendliche Modi in den Attributen der Möglichkeit nach existierenden Einzeldinge durch die Gewalt der göttlichen Macht, die sie innehaben, getrieben, in die konkrete Existenz einzutreten suchen. Die Folge dieser Kollision ist die beschränkte Existenz (die Dauer) der Einzeldinge, ihr Entstehen und Vergehen und die Veränderungen, welche durch das Verschwinden mancher alten und Auftauchen neuer Bedingungen in der Existenz des Dinges eingreifen müssen.[1])

Wir wiederholen also: *Causa fiendi* ist für Spinoza *nichts weniger als causa efficiens* im eigentlichen Sinne — und dazu ist sie in Bezug auf das durch sie bedingte Ding bloss eine *causa transiens*, denn sie verursacht weder das Wesen noch die wahre Existenz des Dinges, sondern nur sein Werden; jedes Ding aber kann sehr gut ohne das Werden, sub specie acternitatis adäquat erkannt werden.

Wir können daher keineswegs *Ed. Königs* Meinung beistimmen, nach welcher die physischen Ursachen (causæ fiendi) wirkliche und nicht bloss scheinbare Ursachen sein sollen.[2])

[1]) Die physischen Ursachen also erklären einigermassen bloss die zeitlich-räumliche Lage und Veränderungen an dem Dinge; geben aber weder über sein Sein überhaupt, noch über sein Wesen Auskunft. Vergl. Dr. *B. Seligkowitz,* causa sui, causa prima et causa essendi, Arch. f. d. Gesch. d. Phil., Bd. V, Seite 327: „Die ganze in der Erfahrung gegebene Kette der Ursachen . . . . kann uns höchstens die Frage beantworten, warum ein Ding gerade zu dieser Zeit an jenem Orte so und so beschaffen sei, nicht aber, warum er überhaupt sei." Es muss die Bemerkung gemacht werden, dass *Seligkowitz* auch schon zu weit geht, indem er sagt, dass jene Ursachen das Beschaffensein des Dinges erklären. In der That können sie bloss manche Veränderungen in ihrer Beschaffung, aber nicht ihre Beschaffung selbst, ihr Wesen erklären.

[2]) *Ed. Koenig,* Entwicklung des Kausalproblems, 1888, Bd. I, S. 74. Die physische Kausalität erscheint nach den Prinzipien des Spinozismus als ein spezieller Fall der allgemeinen und umfassenden Kausalität der absoluten Substanz. . . . Die physischen Ursachen sind demnach nicht Scheinursachen . . . sondern wahre." Das wohl, aber nur in dem Falle, wenn wir jede physische Ursache als die Bedingung, bei welcher *Gott wirkt,* betrachten werden. Weiteres darüber im Texte.

Nach unserem Verständnis sind *causæ fiendi* bei Spinoza thatsächlich nur *Scheinursachen*. Sie *bewirken* das Ding *nicht; sie ermöglichen bloss* sein Bewirktwerden. Es ist ein Folgen, aber nicht Erfolgen. Wir gehen noch weiter und sagen: auch die unendlichen Modi (causæ essendi) sind keine wahren Ursachen für das Ding; sie sind zwar Bedingungen, ohne welche das Ding weder sein noch begriffen werden kann, aber immerhin Bedingungen bloss — die wahre Ursache ist *Gott — causa unica!*

Das stimmt auch wunderbar mit der in der ganzen Ethik beibehaltenen Ausdrucksweise Spinozas. Es heisst ja nie: dieses Ding bewirkt jenes, sondern: Gott, sofern er durch dieses Ding ausgedrückt wird, schafft jenes. Das will sagen: Gott, wenn diese Bedingung erfüllt ist, lässt jenes erscheinen.

Man darf aber nicht vergessen, dass diese Bedingungen, welche Gott in seiner Thätigkeit bestimmen und einigermassen beschränken, nichts ihm etwa von aussen her Beigelegtes oder Aufgezwungenes und somit seinem Begriffe als causa libera Widersprechendes, sondern die Bestimmung seiner eigenen Natur, welche nach eigenen Gesetzen, aber immerhin nach Gesetzen, also mit „freier Notwendigkeit" handelt, sind.

Ueber die absolute Unendlichkeit (Anfang- und Endlosigkeit) der zeitlichen (physischen) Kausalreihe, welche aus endlichen Gliedern (causae fiendi) besteht, haben wir schon in vorgehenden Paragraphen gesprochen und brauchen es nicht zu wiederholen.

§ 12. (Anhang) Causa adaequata und partialis.

Um die Uebersicht der manigfaltigen Arten von causa bei Spinoza vollständig zu machen, wenden wir uns noch der Unterscheidung von *causa adaequata* und *partialis* zu, obwohl sie den theoretisch-metaphysischen Charakter mit den bis jetzt besprochenen Kausalitätsformen nicht mehr teilt, sondern eher aus praktischen Gründen vorgenommen wird. *Causa adaequata*, die vollständige Ursache, heisst eine solche Ursache, aus welcher allein die Wirkung klar erkannt werden kann; *causa partialis* aber eine solche, aus welcher allein die Wirkung nicht erkannt werden kann[1]. Mit anderen Worten gesagt heisst das: wenn

[1] Eth. III., Def. I.: Causam adaequatam apello eam cuius effectus potest clare et distincte per eandem percipi. Inadaequatam autem seu partialem illam voco, cuius effectus per ipsam solam intelligi nequit.

ein Ding ohne Mitwirkung von anderen Dingen etwas verursacht, so ist es in Bezug auf die Wirkung causa adaequata, wenn dagegen mehrere Dinge zusammen etwas hervorbringen, so ist jedes von diesen Dingen causa partialis der Wirkung. Die durchgängige Relativität dieser Begriffe wird augenscheinlich, besonders wenn man beachtet, wie Spinoza das Individuum relativ begreift. Spinoza definiert das Individuum, als einen Körper, dessen Theile so untereinander verbunden sind, dass sie sich zusammen bewegen und folglich auch zusammen wirken [1]). Er nimmt aber neben den Individuen erster Ordnung auch Individua höherer Ordnung, d. h. solche, welche aus mehreren für sich schon zusammengesetzten Individuen bestehen [2]), an, und geht sogar so weit darin, dass er die ganze Welt als ein (höchstes) Individuum auffasst [3]). Wenn wir also mehrere Individua, welche zusammen etwas bewirken, als Ein Individuum höherer Ordnung auffassen, was schon dadurch, dass sie zusammen wirken, vorgezeichnet wird, so verschwindet für uns der Begriff von mehreren partiellen Ursachen und an seine Stelle tritt eine einzige causa adaequata.

Die Unterscheidung von causa adaequata und partialis stellt Spinoza zu Zwecken seiner Affektenlehre auf; er will nämlich damit das Thun und Leiden des Menschen erklären. Für unser Thema daher, wo wir den metaphysischen Begriff der Kausalität auseinander zu setzen suchen, ist diese Unterscheidung von geringer Wichtigkeit, und wir können uns hier mit dem Konstatieren der Relativität und des praktischen Charakters der Unterscheidung vollständig begnügen.

---

[1]) Eth. II., Prop. XIII., Def.: Quum corpora aliquod eiusdem aut diversae magnitudinis a reliquis ita coërcerunt, ut invicem incumbant, vel si eodem aut diversis celeritatis gradibus moventur, ut motus suos invicem certa quadam ratione communicent, illa corpora invicem unita dicemus, et omnia simul unum corpus sive individuum componere, quod a reliquis per hanc corporum unionem distinguitur.

[2]) Eth. II., Lem VII., Schol.

[3]) Ebd.: Et si sic porro in infinitum pergamus, facile concipiemus, totam naturam unum esse individuum, etc.

Dritites Kapitel.

Allgemeines über die Kausalität bei Spinoza.

§ 13. Die Anordnung der Formen der Kausalität bei Spinoza.

Spinoza war derjenige Denker, der das Problem der Kausalität am tiefsten erfasst und es in seinen verborgensten Wurzeln zu lösen versucht hatte. Ob seine Lösung in der That eine befriedigende sei, ist eine andere Frage, welche wir hier nicht erörtern wollen; es muss aber auf jeden Fall zugegeben werden, dass er das Problem klar aufgestellt und eine klare Antwort gegeben hat. Das Problem lautete für ihn nicht nur: warum aus dem Dinge bei diesen Umständen zu dieser Zeit an diesem Orte dieses folgt, sondern vor allem: wie ist es möglich, dass aus einem Dinge überhaupt etwas folge? Diese Frage hat er im pantheistischen Sinne mit einem kurzen Satze beantwortet: *Gott ist die Macht*. Die Kausalität ist Gott selbst. Alle Dinge drücken die göttliche Macht aus, folglich: alle müssen wirken. Der Gott der Theisten, der gute Gott der Vorsehung musste mit dem freien Willen ausgestattet werden; Spinozas Gott dagegen, das ewig wirkende, allgemeine Prinzip musste als die *freie Notwendigkeit* aufgefasst werden. Eine *Notwendigkeit,* denn er muss nach unveränderlichen Gesetzen wirken, um seinem Wesen nicht zu widersprechen; eine *freie* Notwendigkeit, denn diese Gesetze sind ihm nicht von aussen aufgelegt, sondern mit seinem Wesen identisch. Wenn mit dem Begriffe Gottes als der ewig wirkenden Macht das Wirken überhaupt, also die Kausalität erklärt wird, *so wird mit dem Begriffe Gottes als einer freien Notwendigkeit die absolute Regelmässigkeit innerhalb der Kausalität, d. h. der Determinismus gesetzt.* Jetzt wissen wir also nicht nur, dass aus einem Dinge notwendig etwas folgen muss,

sondern auch, dass aus diesem Dinge unter diesen Umständen dies und nichts anderes folgen wird.

Wir haben im vorgehenden Kapitel die wichtigsten Formen der Kausalität bei Spinoza in Bezug auf ihren begrifflichen Wert zu bestimmen gesucht; wenn wir jetzt die Ergebnisse unserer Untersuchung zusammenfassen, so sehen wir vor allem, dass Spinoza zwei Hauptarten von causa unterscheidet; *die Ursache* im eigentlichen Sinne *(causa efficiens)* und *conditio.* Diese Unterscheidung, die so oft in der Scholastik vorkommt, hat bei Spinoza ganz andere Bedeutung als dort. Für die Scholastiker war causa efficiens das wirkende Ding selbst, conditio sine qua non dagegen das Vorhanden- oder Nichtvorhandensein von manchen Umständen, also etwas in Bezug auf die wirkende Ursache wie auch auf die Wirkung selbst, ganz *äusserliches.* Ganz anders bei Spinoza. Die wirkende Ursache und die Bedingung sind für ihn zwei Momente, welche *innerhalb* jedes wirkenden Dinges zu unterscheiden sind. *Die wirkende Ursache* ist bei Spinoza immer *Gott als solcher,* d. h. die göttliche substantielle Macht selbst, welche durch jedes existierende und wirkende Ding ausgedrückt wird; *conditio* aber ist *das Wesen oder die Form* des *wirkenden Dinges,* von welcher (der Form) die Art und Weise der Wirkung abhängt.

Da ein jedes Ding *Modus* der *Substanz* ist, so sind notwendig in jedem wirkenden Dinge diese beiden Momente vereinigt. Wir unterscheiden sie, indem wir zwischen der substantiellen Macht und der Form, in welcher sie sich offenbart, Unterschiede machen.

Neben der Einteilung der wirkenden Dinge in causa efficiens und conditiones haben wir bei Spinoza noch eine andere, nicht weniger wichtige Einteilung vorgefunden, die wir sogar unseren Auseinandersetzungen zu Grunde gelegt haben, nämlich die Unterscheidung von *causa per se* und *causa per accidens.* Die Begriffe causa per se und causa efficiens decken sich vollständig; dem Begriffe causa per accidens dagegen ist eine etwas andere Auffassung des Modus zu Grunde gelegt, als dem der blossen conditio. Man darf nicht vergessen, dass bei Spinoza Modi auf zweierlei Weisen aufgefasst werden können: einmal superficialiter, als blosse Form, der jedwede Realität abgeht, andermal aber, richtig aufgefasst, als Modi der Substanz, d. h.

Form samt dem Inhalt, ohne welchen sie weder sein noch begriffen werden könnte. Im ersten Falle ist das Ding nur conditio, im zweiten (das zum Wesen des Dinges die Substanz, welche es ausdrückt, nicht gehört) causa per accidens.

Wenn wir jetzt unser Augenmerk auf causa per se, d. h. auf die Substanz richten, so sehen wir, dass die Substanz wiederum in zweifachem Sinne causa per se ist; einmal als causa sui = Macht zu existieren, andersmal als causa omnium rerum = Macht zu wirken. Als Macht zu existieren ist die Substanz ens absolute indeterminatum, als Macht zu wirken ist sie Deus sive omnia eius attributa, natura naturans. An natura naturans (d. h. an Gott absolut, von jedweder Form abgesehen, betrachtet) knüpfen sich weiter die Bezeichnungen: causa libera, unica, absolute prima und immanens non vero transiens, welche ihrem Sinne nach darzustellen wir im zweiten Kapitel bemüht waren.

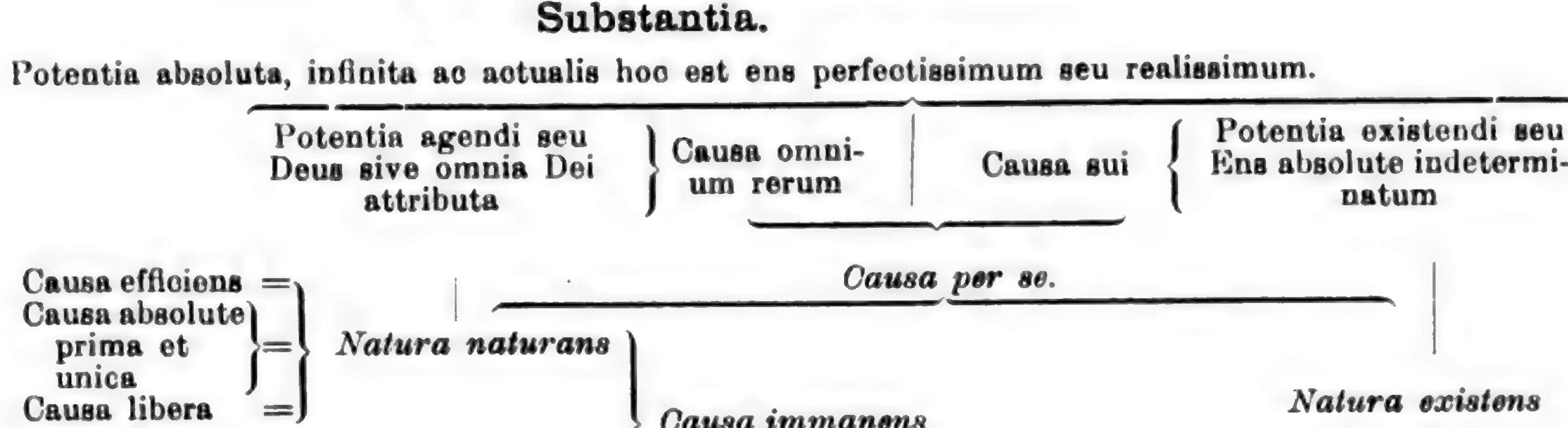
Causae per accidens lassen sich wiederum in zwei grosse Gruppen einteilen: 1. immanente Ursachen des Seins und 2. vorübergehende Ursachen des Werdens der Dinge, wo causa immanens essendi mit causa essentiae, und causa transiens fiendi mit causa existentiae, sofern diese letztere superficialiter, als eine unbestimmte, Entstehen, Vergehen und Veränderungen einschliessende Dauer aufgefasst wird, gleich zu setzen sind. Da es lediglich von der Art und Weise, wie wir ein Ding auffassen, abhängt, ob es als causa per accidens oder als conditio bloss *uns* erscheint, so ist dieselbe Einteilung, welche für causae per accidens vorgenommen wurde, auch für conditiones gültig; es giebt also gleichfalls conditiones immanentes essendi seu essentiae und conditiones transientes fiendi seu existentiae. Unter den Begriff causa transiens fallen drei Arten von Ursachen, nämlich: causa fiendi, causa mutationis und causa pereundi. Diese drei Arten aber, da die Unterscheidung nicht wesentlich ist und nur von unserer menschlichen Auffassung des Geschehens überhaupt abhängt, lassen sich letzten Endes auf einen Begriff — den der causae mutationis — zurückführen. Wegen der besseren Uebersicht geben wir auf der nächsten Seite eine Tafel, welche die Anordnung der verschiedenen Arten von causa bei Spinoza graphisch darstellt.

Tafel Nr. 1.

(Anordnung der Formen der Kausalität bei Spinoza).

Substantia.

Potentia absoluta, infinita ac actualis hoc est ens perfectissimum seu realissimum.





§ 14. Die zweifache Reihe der Kausalität bei Spinoza.

Spinoza schreibt den Einzeldingen eine zweifache Art der Existenz zu [1]). Sofern ein Ding als eine notwendige Offenbarung des göttlichen Wesens, oder, was dasselbe ist, als eine notwendige Folge der substantiellen Macht betrachtet wird, ist es ein unendlicher Modus, der ewig und unveränderlich in den göttlichen Attributen (für uns der Möglichkeit nach) existiert; sofern dagegen dasselbe Ding an eine bestimmte Zeit und an einen Ort gebunden und verschiedenen Veränderungen, dem Entstehen und Untergehen unterworfen wird, erscheint es uns als ein endlicher Modus. Es geschieht nichts ohne Ursache [2]); es muss also ebensowohl eine bestimmte Ursache geben, dass ein Ding als unendlicher Modus existiert, als dass es eine endliche Form der Existenz annimmt. Wir haben in unseren früheren Auseinandersetzungen gesehen, dass das „wahrhaft" existierende Wesen der Dinge als ein Produkt einer *immanenten Reihe der Ursachen* zu betrachten sei; diese Reihe besteht aus unendlichen Modi und führt letzten Endes auf Gott, als das absolut erste Glied der Reihe, causa immanens absolute prima, zurück. Die beschränkte Existenz der Dinge dagegen hängt von anderen endlichen Dingen ab, welche für sich eine mit der ersten divergierende, schlechthin anfangs- und endlose *Reihe der vorübergehenden Ursachen* der zeitlich-räumlichen Veränderungen bilden. Jedes Ding also, das in der Zeit und im Raume existiert, ist als ein Produkt dieser beiden unter einander verschiedenen Kausalreihen zu betrachten [3]).

---

[1]) Vergleiche in dieser Beziehung § 10, 2, der vorliegenden Abhlg.

[2]) Eth. I., Ax. III. . . . si nulla detur determinata causa, impossibile est, ut effectus sequatur.

[3]) Vergl. *Kuno Fischer,* G. d. n. Ph. I., 2, Seite 397: „Wir müssen in Rücksicht der Dinge die unendliche Kausalität von der endlichen wohl unterscheiden. . . ." *Fischer* macht zwar den Unterschied, spricht aber das wichtigste nicht ausdrücklich aus, nämlich, dass die beiden Kausalitäten in jedem endlichen Dinge zusammentreffen, ein jedes endliche Ding also als Produkt der beiden Kausalreihen anzusehen ist. Dasselbe thut *Max Backwitz* (Studien über Kausalität und Identität als Grundprinzipien des Spinozismus, S. 13 u. ff.), indem er sogar die Produkte beider Kausalitäten schroff entgegensetzt, uneingedenk dessen, dass sie schliesslich doch in jedem Einzeldinge vereinigt sind. Noch weiter in dieser Richtung geht *Edward Koenig* in seinem Buche „Entwickelung des Kusalproblems".

In dem Wesen und der Bedeutung der beiden Reihen giebt es gewaltige Unterschiede. Der erste und augenscheinlichste Unterschied liegt in der Immanenz der ersten Reihe im Gegensatz zur zweiten, deren Glieder lauter vorübergehende Ursachen sind. Jedes endliche Ding enthält in sich realiter alle seine immanenten Ursachen, bis auf die letzte, d. h. Gott, keineswegs aber jene Ursachen, welche seine beschränkte Existenz bedingt haben. Daraus ergiebt sich schon, dass das Beschränktsein der existierenden Dinge etwas Zufälliges (Aeusserliches) ist und zur adaequaten Erkenntnis des Dinges gar nicht gehört [1]).

Der zweite Unterschied ist darin zu erblicken, dass, indem die Glieder der ersten, immanenten Reihe, mit Auschluss jedweden zeitlichen Verhältnisses, nur einer (onto-)logischen Abstufung unterworfen sind, die der zweiten zeitlich aufeinander folgen.

Die Glieder der immanenten ontologischen Reihe unterscheiden sich von einander in Bezug auf ihre Realität (= Macht, = Vollkommenheit), was bei der zeitlichen Reihe nicht der Fall ist. Das will sagen: modus infinitus A, welcher eine immanente Ursache von modi infiniti A_1, A_2, A_3, ... A_n ist, ist nach Spinoza realer (vollkommener) als modus A_1, und dieser wiederum realer als modus A_2 u. s. w. [2]). Wenn wir also die Reihe der

---

Er lässt die beiden Kausalitäten von Gott — unabhängig von einander — ausgehen; übersieht das Bedingtsein des Endlichen durch das Unendliche und glaubt somit, die Existenz des ersteren sei von Spinozas Standpunkte unerklärbar. *L. Busse* dagegen sagt (Bedeutung der Begr. „essentia" und „existentia" bei Sp. Vjsch. f. d. w. Ph., Bd. X, Seite 287) ganz richtig, dass „die endlichen Dinge . . . offenbar eine *doppelte* Beziehung haben: einmal zu den endlichen Dingen, von denen die besondere Form und Gestalt ihres Daseins in jedem Augenblicke abhängt, dann aber auch zu der gemeinsamen Ursache Alles: Gott, von dem ihr Dasein überhaupt abhängt in dem sie mit dem eigentlichsten und innersten Kern ihres Wesens wurzeln." Der einzige Fehler, den hier Busse macht, ist, dass er dem Wirken der endlichen Ursache mehr zuschreibt, als ihr seitens Spinozas beigelegt wird (vergl. d. vorl. Abhlg. § 11). Das doppelte Bedingtsein der endlichen Dinge heben gleichfalls *Th. Camerer* (Die Lehre Spinozas, S. 21, 31 u. a. a. O.) und Dr. *B. Seligkovitz* (Causa sui etc. A. f. d. G. d. Ph., Bd. V, S. 328) hervor.

[1]) Vergl. Eth. II., Prop. XLIV, besonders Corol. I und II samt der Demonstration.

[2]) Eth. I., Appendix: Ille effectus perfectissimus est, qui a Deo immediate producitur, et quo pluribus aliquid causis intermediis indiget ut producatur, eo imperfectius est.

immanenten (ontologischen) Ursachen von einem beliebigen Punkte an rückwärts verfolgen, treffen wir immer realere Daseinsformen, die immer vollkommener und adäquater die substantielle Macht ausdrücken und immer weniger anderer Daseinsformen als Bedingungen ihrer eigenen Existenz [1]) bedürfen, bis wir schliesslich zu Gott selbst, als der bedingungslosen, absolut seienden, unendlichen Macht gelangen, in welcher die Reihe der ontologischen Ursachen ihren natürlichen Abschluss findet. In der zeitlichen Kausalreihe dagegen hat die Ursache ebensoviel Realität im spinozistischen Sinne, wie die Wirkung; es ist weder aufsteigende noch fallende, sondern eine aus durchaus homogenen Gliedern zusammengesetzte Reihe, — in der Zeit kennt Spinoza weder vor- noch rückschreitende Entwicklung: die Welt bleibt sich selbst immer gleich. Das genügt schon, um einzusehen, dass Spinoza das Werden in der Welt, der zeitlichen Ausdehnung nach, für unendlich halten musste: die zeitliche Kausalreihe mit einer (zeitlich) ersten Ursache anfangen zu lassen hiesse für ihn, eine Ursache, die ihrer Natur nach vor anderen nichts voraus hat, gewaltsam, unberechtigt und willkürlich für unendlich realer als alle anderen zu erklären.

Der letzte und wesentlichste Unterschied beider Kausalreihen besteht aber darin, dass die ontologische Reihe durchaus positiv, die zeitliche dagegen einigermassen bloss negativ zu nennen ist. Die Sache soll folgendermassen verstanden werden: Die Substanz bringt durch Vermittelung von anderen unendlichen Modi schliesslich individualisirte unendliche Modi hervor, welche eben das Wesen und die „wahre“ Existenz der Einzeldinge sind. Dieselbe innerliche substantielle Kraft, die sie in den göttlichen Attributen notwendig und unendlich existieren lässt, treibt sie weiter, die geschiedene Existenz anzunehmen. Die Kollision, welche unter den einzelnen Modi dazwischen kommt, macht, dass ihre geschiedene Existenz als eine endliche Dauer erscheint. Das sind die Wirkungen der ontologischen positiven Reihe der Kausalität; jetzt wollen wir sehen, was eigentlich eine endliche Ursache schafft. Wir sagen, modus fini-

[1]) Man darf nicht vergessen, dass die blosse Form eines unendlichen Modus eine Bedingung der Existenz (conditio essendi) eines anderen unendlichen Modus ist, im Gegensatz zu der substantiellen Macht, welche allein causa efficiens genannt werden darf.

tus A ist causa fiendi von B. Was heisst das? Ist etwa A gleichsam ein Stoss für das in göttlichen Attributen schlummerde B gewesen, dass es in die geschiedene Existenz eintrete? Keineswegs. A als endlicher Modus ist nur eine Bedingung, und zwar eine negative Bedingung (gleichsam ein Wegräumen von Hindernissen), bei welcher B durch die innere substantielle Kraft, die es ausdrückt, getrieben, in die geschiedene Existenz eintreten kann. Ist aber B in die geschiedene Existenz eingetreten, so sind wiederum manche Bedingungen in der Welt anders geworden, und es kann ein weiterer Modus, C, die geschiedene Existenz annehmen, jedenfalls von B nur in dem Sinne verursacht, wie es B von A war. Nur bei solcher Auffassung wird es verständlich, einerseits, dass causa fiendi zugleich transiens ist, anderseits, dass Gott, unbeschadet dadurch, dass er nicht alles, was er schaffen kann und muss, *zugleich* geschieden existieren lässt, doch als eine durchaus aktuelle Macht begriffen werden kann. Wenn wir jetzt das Alles in einem Satze zusammenfassen wollen, so sagen wir: *Gott ist die wahre causa efficiens rerum, nur sofern er durch unendliche, keineswegs aber sofern er durch endliche Modi ausgedrückt wird.*

Das ganze Gewicht also verlegt Spinoza in das Logische, das für ihn zugleich das Ontologische ist, und die physische Verknüpfung der Dinge hält er für äusserlich und der logischen kaum zur Seite zu stellen, gleichsam für eine Schaale, unter welcher die wirkliche kausale Verkettung der Tiefe nach zu suchen ist. *Die ontologische und zeitliche Kausalreihe sind ihm nicht nur der Richtung, sondern auch dem Werte und der Bedeutung nach untereinander verschieden,* und ein jedes geschieden existierende Ding ist als Produkt der beiden zu betrachten. Die erste Reihe schafft in dem Dinge alles, was es an sich positives enthält, und bekundet sich in dem Selbsterhaltungstrieb, wodurch ein jedes Ding in seiner Existenz zu verharren strebt, als in der letzten seiner Wirkungen; die zweite Reihe, welche nichts als eine zeitlich-räumliche Kollision der geschieden zu existieren strebenden Dinge ist, beschränkt die Existenz der Dinge auf eine endliche Dauer und lässt sie, durch Setzung oder Wegschaffung mancher Bedingungen, entstehen, sich verändern und untergehen. Den Zusammenhang beider Reihen kann man folgendermassen veranschaulichen:

Tafel Nr. 2.

(Die zweifache Reihe der Kausalität bei Spinoza).

Zeitliche Reihe.

Causae per accidens transientes seu conditiones mutationis (fiendi, pereundi).

In Bezug auf duratio:

Modus finitus A. { tritt bei günstigen Bedingungen in die Existenz und giebt seinerseits die Bedingung für das Eintreten in die Existenz des *m. fin. B.* ab } *Modus finitus B.* u. s. w.

||

Res singularis A_n. — *Res singularis* B_n.

||

In Bezug auf essentia et existentia vera *modus infinitus*, enthält in sich, als seine Ursache: { Steht mit dem *M. inf.* B_n in *keinem* kausalen Zusammenhang, wohl aber in Kollision } *Modus infinitus* B_n.

Modus infinitus A_{n-1} enthält in sich als seine Ursache: Modus infinitus A_{n-2} u. s. w.

Modus infinitus B_{n-1} Modus infinitus B_{n-2} u. s. w.

Modi infiniti a Deo immediate producti enthalten in sich, als ihre Ursache:

{ Attributa Substantiae || Natura naturans.

Causa per se efficiens et immanens.

Ontologische Reihe: Immanentes causae (per accidens) essentiae et essendi.

§ 15. Der logische Charakter der Kausalität bei Spinoza.[1])

Als Schopenhauer die Einteilung des Satzes von zureichendem Grunde in seine vier Hauptformen vorgenommen hat, richtete er sich darin nach der Verschiedenheit der Objekte, auf welche der Satz angewendet wird. Die Verschiedenheit der Objekte in dem Sinne, wie bei Schopenhauer, giebt es bei Spinoza nicht. Der Grund davon liegt tiefer, als es Schopenhauer haben will: es ist keine Verworrenheit, sondern direkte, einfache und notwendige Folge der monistischen Weltanschauung Spinozas. Substantia extensa und substantia cogitans sind für ihn *schlechthin* identische Dinge, folglich muss auch ordo et connexio rerum mit ordo et connexio idearum schlechthin identisch sein.

Die Erkenntnistheorie Spinozas muss richtig verstanden werden. Alle unseren Ideen und Vorstellungen — sofern sie wahr sind — sind ihm keine Abbilder der ausserhalb unser sich befindenden Dinge, sondern die Dinge selbst, welche, als Ideen, der Idee, welche unsere Seele ausmacht, sich gesellen. Also: nicht die Dinge treten in unseren Geist hinein, sondern vielmehr unser erkennender Geist breitet sich über die ausserhalb unseres Körpers liegenden Dinge aus. Nun ist es gleich, ob das Ding an sich, d. h. ohne Bezug auf uns, in der Identität seines ausgedehnten und ideellen Wesens existiert, oder als Körper von uns wahrgenommen oder als Idee gedacht wird: es ist immer ein und dasselbe Ding, eine und dieselbe notwendige Offenbarung der Substanz; und wenn wir nach den Ursachen seiner Existenz fragen, so sind wir immer auf die eine und selbe (ontologische) Kausalreihe verwiesen, die letzten Endes in die all-umfassende Substanz, als die schlechthin letzte Kraft, mündet. Bei der streng monistischen Weltanschauung Spinozas kann es überhaupt nicht anders sein, und jede Scheidung der körperlichen Ursachen von den logischen müsste als ein Riss erscheinen, bei dem sich der gewaltige panthetische Gedankenbau kaum behaupten könnte.

---

[1]) Die Frage betreffend den logischen Charakter der Kausalität bei Spinoza bedürfte eigentlich einer viel breiteren Behandlung; aber wir beschränken uns hier auf das Wichtigste, indem wir uns die ausführlichere Darstellung vorbehalten.

Weiterhin darf man nicht vergessen, dass bei Spinoza an jeder Idee, welche als eine Erkenntnis in unserem Intellekt sich befindet — wie auch an jedem Dinge sonst — zweierlei zu unterscheiden ist; erstens das Sein der Idee überhaupt, das durch die ontologischen Ursachen bestimmt wird, und zweitens ihr Eintreten in unseren Erkenntniskreis, das ein Analogon zu dem Werden der Dinge ausserhalb unser bildet. Dies Eintreten muss seine Ursachen haben, welche ihrem Werte und ihrer Bedeutung nach mit den conditiones fiendi, wie wir sie oben auseinandergesetzt haben, zusammenfallen. Sie sind ihrem Charakter nach äusserlich und zufällig und werden von Spinoza mit den wahren ontologischen Gründen *nie* identifiziert. *Ein jedes Ding kann uns nach direkter Aussage Spinozas den Erkenntnisgrund für das unendliche Wesen Gottes abgeben; nichtdestoweniger kann es unmöglich „Ursache" der unendlichen Idee Gottes genannt werden.*

Diese Fragen, welche wir hier bloss leicht gestreift haben, gehören eigentlich in Spinozas Erkenntnistheorie, und wir hoffen auch *sie* einmal in diesem Zusammenhange des näheren untersuchen zu dürfen; vorläufig möchten wir aber noch eins bemerken.

Es lässt sich nicht leugnen, dass Spinozas wahre Ursachen des Seins, die ontologischen Ursachen, wie wir sie genannt haben, im Verhältnis zu ihren Wirkungen sich wie die (logischen) Gründe zu ihren Folgen verhalten, was in erster Linie durch die Ausserzeitlichkeit und -räumlichkeit und Immanenz des Verhältnisses vorgezeichnet ist. Andererseits haben wir bereits gesehen, dass die Bedeutung der „physischen" Ursachen (conditiones fiendi) im Vergleich zu der der ontologischen bei Spinoza verschwindend klein ist. Mit diesem Vorrang der ontologischen Ursachen aber ist zugleich der logische Charakter der Kausalität bei Spinoza festgestellt. Wir sind die letzten, welche dies Spinoza übel nehmen möchten; im Gegenteil, wir glauben, jedes tiefere Nachdenken über das Problem der Kausalität führe notwendig zur Anerkennung und Hervorhebung des logischen (bei Spinoza ontologischen) Moments der Kausalität auf Kosten des physischen, zeitlichen. Die zeitlich aufeinander folgenden Thatsachen erscheinen unserem prüfenden Intellekt keineswegs als miteinander (innerlich) verbunden, sondern bloss nebeneinander ange-

reiht. Nun ist es aber eine Denknotwendigkeit, die uns dazu treibt, bei einem kausalen Zusammenhange zweier Thatsachen gleich ihrer inneren Verbindung nachzuspüren. Diese Verbindung kann aber nur in einem allgemeinen Prinzip (wir sagen absichtlich nicht Substrat) gegeben werden, und darauf verweisen uns nur die ontologischen Ursachen, oder, wenn man es durchaus haben will, die logischen Gründe, welche uns nicht nur die thatsächliche Existenz des Dinges in einem bestimmten Zeit- und Raumabschnitte, sondern auch die Möglichkeit des Dinges überhaupt und die Notwendigkeit, mit welcher es bei gegebenen Bedingungen in die thatsächliche, geschiedene Existenz eintritt, erklären. — Die Untersuchung über die objektive Berechtigung und Gültigkeit dieses Verfahrens aber gehört nicht mehr in diese Skizze.

Schlusswort.

Es sei uns erlaubt, am Schlusse der Abhandlung einige Worte über diese Abhandlung selbst noch hinzufügen. Wir fürchten, der Leser wird kaum die Empfindung einer Unproportionirtheit zwischen den beiden ersten Kapiteln und dem dritten unterdrücken können. Wir möchten uns rechtfertigen. Die beiden ersten Kapitel der vorliegenden Schrift bilden den ersten Teil einer umfassenderen Monographie über das Kausalitätsproblem bei Spinoza, zu der wir das Material seit manchem Jahr gesammelt haben, und die wir in den nächsten Jahren der Oeffentlichkeit zu übergeben gedenken. Das dritte Kapitel dagegen ist nichts weiter, als eine vorläufige und gedrängte Zusammenstellung mancher Ergebnisse der Untersuchung, welche, unserer Meinung nach, wegen ihrer Uebersichtlichkeit den beiden ersten angehängt werden musste. Wir greifen dort manchen Gedanken vor, welche in der eben erwähnten Monographie zu einer viel ausführlicheren und — wir wollen hoffen — deutlicheren Darstellung gelangen werden. Die Behandlung des Kausalitätsproblems bei Spinoza in Bezug auf seine Erkenntnistheorie, die Hervorhebung der geschichtlich-philosophischen Momente, die Beurteilung der Lösung, welche Spinoza dem Problem gegeben hat, vom Standpunkte der heutigen Wissenschaft aus, sowie auch die kritische Aufzeichnung der Stellen, in welchen unser Philosoph seinen eigentlichen Standpunkt verlässt und abweichende, fremde Elemente in seine Kausalitätslehre hineinnimmt, werden in der genannten Arbeit Platz finden.

Zum Schlusse möchte ich noch dem hochgeehrten Herrn Prof. Dr. L. Stein, der mich überhaupt zum ernsten Studium der spinozistischen Schriften angeregt hat und bei der vorliegenden Arbeit mir mehrmals durch Verweisung auf verschiedene Quellen behilflich war, meinen Dank ausdrücken.



Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band XVI.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Alfred Fouillées psychischer Monismus

Von

Mme Dr. D. Pasmanik.



Bern.
Verlag von C. Sturzenegger.
1899.

Meinem hochverehrten Lehrer

Herrn Professor Dr. **L. STEIN**

in Dankbarkeit gewidmet.

Inhalt.



Einleitung.

Unter den lebenden philosophischen Denkern Frankreichs nimmt Alfred Fouillée einen sehr bedeutenden Platz ein.

Im Jahre 1838 geboren, wirkte Fouillée zuerst als Professor an den Gymnasien zu Auxore, Dôle, Louan und schliesslich am Lycée de Garcassone. Im Jahre 1864 wurde er als einer der Ersten in die neugegründete philosophische Gesellschaft aufgenommen. Dann wurde er zwei Jahre nacheinander 1867 und 1868 von der philosophischen Abteilung der Akademie der Wissenschatt wegen seiner Arbeiten über Plato und Socrates durch Preiserteilung ausgezeichnet. Im Jahre 1872 ernannte ihn die philosophische Abteilung der Akademie der Wissenschaften zu ihrem Korrespondenten, ohne dass er irgend welche Schritte zu dieser Ernennung gethan hätte. In demselben Jahre 1871 bekam er die Berufung als Professor an die Ecole normale und es wurde ihm zugleich die Doktorwürde auf Grund zweier Thesen, deren öffentliche Verteidigung grosses Aufsehen erregt hatte, erteilt. Die erste These ist die Interpretation des platonischen Dialoges „Hippias minor“, die zweite „Liberté et déterminisme“.

Nach dreijährigem Unterrichte an der Ecole normale sah Fouillée seine Gesundheit durch übermässige Anstrengung ernstlich bedroht und musste sich schon im Jahre 1875 zurückziehen. Dieser frühzeitige Rücktritt bedeutete aber keineswegs einen Stillstand für ihn. Im Gegenteil, er entfaltete eine rege und fruchtbare philosophische Thätigkeit, publizierte eine Reihe von höchst interessanten Werken, die wohl kaum irgendwelche Frage von socialer, philosophischer oder ethischer Tragweite unberührt lassen.

Zu den *philosophisch-ethischen* Schriften gehören:

„La liberté et le déterminisme."

„Crititique des systèmes de morale contemporaine", 1883 und im Jahre 1887 zweite Auflage.

„La morale, l'art et la religion d'après Guyau" 1889.

Zu den *politisch-socialen* Schriften gehören:

„L'idée moderne du droit en Allemagne, en France et en Angleterre" 1878.

„La science sociale contemporaine" 1880.

„La propriété sociale et la démocratie" 1884.

„L'enseignement au point de vue nationale" 1891.

„Tempèrament et caractère selon les individus, les sexes et les races" 1895.

Zu den *philosophischen und historischen* Schriften gehören:

Die schon oben citierten Werke: „La philosophie de Platon", zweite Auflage in vier Bände im Jahre 1888.

„La philosophie de Socrate" 1874.

„Histoire de la philosophie" 1875, in mehreren Auflagen erschienen.

„L'evolutionisme de l'idée force" 1890.

„L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience" 1889.

„La psychologie des idées-forces" 1893.

„Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science" 1896,

„Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde" 1897.

In Vorbereitung ist:

„La France au point de vue morale et sociale."

„Esquisse psychologique des peuples européens" und

„La morale des idées-forces".

Ausserdem ist Fouillée einer der fleissigsten Mitarbeiter der Revue philosophique und Revue des deux mondes.

In der philosophischen Thätigkeit Fouillées können wir zwei Perioden unterscheiden: 1. eine Periode der Vorbereitung oder Bildung, wo er noch ganz unter dem Einflusse des platonischen Spiritualismus steht; in diese Zeit fallen seine Erstlingsschriften über Plato und Sokrates. In diesen Werken hatte Fouillée die für die damalige französische Schule so charakteristische historische Methode auf die höchste Stufe der Voll-

kommenheit gebracht. 2. eine Periode der Produktivität und des eigentlichen Schaffens. Unter dem Einflusse des Positivismus und Evolutionismus erleiden die Gedanken Fouillées bedeutende Veränderungen. Wir glauben aber, dass sogar in dieser zweiten Periode seines Wirkens Fouillée sich in vielfacher Beziehung noch im Gedankenkreise der platonischen Ideenlehre und Dialektik bewegt. Die Spuren dieses Einflusses lassen sich deutlich nachweisen, sowohl in seinen moral-philosophischen Anschauungen, wo er mit Plato über die Ideen zur Idee der Idee emporsteigt, als auch in seiner Methode der progressiven Sythese, deren höchstes Ideal darin besteht, alle entgegengesetzten Systeme der Philosophie durch Einschaltung von Zwischengliedern „moyens-termes“ in ein einheitliches, umfassendes System zu bringen. Sogar in seiner Theorie der Ideen-Kräfte bleibt Fouillée dem platonischen Geiste noch treu, obgleich er hier, um die Sythese des Realen und Idealen zu vollziehen, das platonische Ideal vom Himmel auf die Erde, von den Höhen der intelligiblen Welt in das Reich des Werdens, der Evolution versetzt.

Das philosophische System Fouillées ist aus der Annäherung des platonischen Idealismus an der englischen Evolutionismus entstanden; es kann daher als ein grossartiger Versöhnungsversuch zwischen den beiden Hauptrichtungen des modernen Gedankens, dem Naturalismus, auf dessen Basis sich die gesamten exakten Wissenschaften aufbauen, und dem Idealismus, worauf die Moral beruht, betrachtet werden. Sein Gedanke kann nicht an diesem Gegensatze, welcher die heutige denkende Kulturmenschheit in zwei feindliche Lager spaltet, haften bleiben. Getragen von einem scharf ausgesprochenen Einheitsbedürfnisse, strebt Fouillée einer höheren Sythese zu, einem Monismus, wo diese Gegensätze zwischen Naturalismus und Idealismus aufgehoben werden. Hält man nun dieses Ziel, Konstruierung eines monistischen Systems, fest, so wird auf einmal Licht und Klarheit über das ganze philosophische System Fouillées verbreitet. Fouillée charakterisiert selbst seinen philosophischen Standpunkt folgendermassen: „Wir nehmen den Realismus der Naturalisten, Positivisten und Evolutionisten an und gleichzeitig auch den Idealismus der anderen Schulen, jedoch ohne ihren metaphysischen Dogmatismus.“ Bevor wir zur Darstellung des Systems über-

gehen, wollen wir zuerst in ganz allgemeinen Umrissen die wesentlichen Züge desselben andeuten.

Während *Geist* und *Materie* zwei Absolute sind, so stellen sich das *Bewusstsein* mit den Empfindungen, Vorstellungen und Ideen und die *Natur* mit ihren Bewegungen als relative Phänomene, welche einer experimentellen Bestätigung fähig sind, dar. Daher nun die Notwendigkeit einer progressiven Annäherung beider Standpunkte, des naturalistischen und idealistischen, der subjektiven und objektiven Methode. Die Idealisten und Naturalisten, sagt Fouillée, gleichen Arbeitern, die sich bemühen, einen Berg von entgegengesetzten Seiten zu durchstechen: die Einen nehmen ihren Ausgangspunkt vom Bewusstsein, die Anderen von der Natur; die Ersteren gehen von innen nach aussen, die Anderen umgekehrt von aussen nach innen; wenn sie einer wahren Methode gemäss verfahren, so müssen sie sich an einem Punkte begegnen oder mindestens sich immer mehr und mehr einander nähern.

Das philosophische Problem nimmt demgemäss folgende Gestalt an. *Erstens* kommt es darauf an, eine geeignete Methode zu finden, die im stande wäre, den wissenschaftlichen Idealismus mit dem wissenschaftlichen Naturalismus zu versöhnen und auf diese Weise den positiven Teil der Philosophie zu konstituieren, *zweitens* in diesen positiven Teil der Philosophie, bestehend aus Kosmologie und Psychologie, so viel als möglich metaphysische Elemente in der Form von vermittelnden Zwischengliedern — moyens-termes — eindringen zu lassen, *drittens* diejenigen philosophischen Konstruktionen, die sich durch Herbeiziehung positiver Thatsachen nicht mehr erklären lassen, auf ein System von Hypothesen zurückzuführen; allerdings müssen diese Hypothesen mit den Resultaten der Wissenschaft möglichst übereinstimmen. Von diesem problematisch-hypothetischen Teile der Philosophie unterscheidet sich der positive, der durch die metaphysischen Ideen zum Ausdruck gelangt. Diese Ideen, abstrahiert von der gegenwärtigen Realität ihrer Objekte, stellen die höchsten Formen unseres Bewusstseins dar, Formen, die sich beobachten und bestimmen lassen. Es sind dies nun die Ideen des Ichs, des Absoluten, des Vollkommenen, des Schönen, des Wahren, der Freiheit etc. Da nun diese Ideen und die von ihnen abgeleiteten Begriffe auf dem politischen, socialen, ethi-

schen Gebiete die höchsten Formen des Denkens, Handelns und Fühlens ausdrücken, so können sie als leitende Faktoren, als treibende Kräfte in der Evolution der Menschheit betrachtet werden, folglich als Ideale — „les idéaux", Wie ist nun dieses Ideal aufzufassen? Zwei Anschauungsweisen sind hier möglich. Entweder betrachtet man das Ideal als die Offenbarung einer metaphysischen, objektiven Realität, als den letzten Grund alles Seins, und dann erscheint es als die uns immer zugekehrte Seite des unerreichbaren Absoluten. Oder man betrachtet das Ideal nicht als etwas Methaphysisches, objektiv Existierendes, sondern als etwas subjektiv Existierendes, als leitende Idee, als Objekt des Bewusstseins. Als solches übt das Ideal eine reale Wirkung auf unser Denken, Fühlen und Wollen aus, es ist mit anderen Worten eine der treibenden Kräfte des Bewusstseins. Wenn nun die wohlthuende, fördernde Wirkung des Ideals für das Individuum, für die Menschheit und schliesslich für das ganze Universum bewiesen ist, dann kann man das Ideal als leitendes Gesetz des Bewusstseins, als höchstes Gesetz desselben schlechthin bezeichnen. Auf diese Weise gelangt Fouillée zu seiner Theorie des immanenten Ideals, das er dem transcendenten entgegensetzt. Das immanente Ideal hat den grossen Vorteil einer objektiven experimentellen Kontrolle unterworfen werden zu können, da man bei der Konstruktion desselben weder aus dem Bereiche des Bewusstseins, noch aus demjenigen der Natur heraustritt. Fouillée macht also das Denken und seine Gesetze oder das Bewusstsein und seine Ideen zum Ausgangspunkt aller philosophischen Konstruktion. Wir haben es folglich mit einem regelrechten Idealismus zu thun, nur dass hier die Ideen keine transcendentale Principien sind; durch Vermittlung unserer Gedanken, Gefühle und Triebe werden sie zu Kräften, zu immanenten Faktoren der Entwicklung, welche in uns und durch uns auf die Aussenwelt wirken.

Fouillée konnte nicht bei der mechanischen Naturerklärung, wie sie Spencer in seiner grossartigen Synthese versucht hat, stehen bleiben; er wollte auch der Welt der Ideen einen ihnen gebührenden Platz in seinem Systeme verschaffen. Und so setzt denn Fouillée seine Theorie der Ideen-Kräfte der Spencerschen Theorie der Ideen als blosse Reflexe oder Begleiterscheinungen physischer Processe entgegen. Er entwickelt diese Theorie

nach allen Richtungen hin und macht sie zum Centrum eines umfangreichen Systems, welches die Psychologie, Logik, Moral und Sociologie umfasst. Wenden wir uns zuerst der Betrachtung der metaphysischen Anschauungen Fouillées zu, um dann, daran anknüpfend, die Theorie der Ideen-Kräfte einer besonderen Erörterung zu unterwerfen.

I. Allgemeine metaphysische Gesichtspunkte Fouillées.

Die Erfolge der Wissenschaft, meint Fouillée, und die Macht, die sie ausübt, sind so gewaltig, dass man blind sein müsste, um sich, wie Victor Cousin, einbilden zu können, dass die Philosophie der Wissenschaft nicht bedürfe. Ganz im Gegenteil: geschieden von der Wissenschaft gleicht die Philosophie einem vom Baume abgerissenen Zweige, der aus Mangel an Saft zu vertrocknen verurteilt ist. Die Zeit ist vorbei, da man glauben konnte, dass der menschliche Geist sich dem Einflusse der Wissenschaften zu entziehen vermöchte, oder dass er auf dem Wege, den sie ihm weist, stillstehen oder gar zurückweichen würde. Unser Bestreben muss vielmehr darauf gerichtet sein, den Kontakt der Philosophie mit der Wissenschaft festzuhalten. Die Wissenschaft ist die Wirklichkeit, die Metaphysik, die Erklärung der Wirklichkeit. Die Aufgabe der Wissenschaft ist, die Metaphysik zu kontrollieren; die Metaphysik ihrerseits soll die Wissenschaft vollenden und vervollkommnen. Nur die Versöhnung beider Gebiete kann den menschlichen Geist befriedigen.

Fouillée nimmt deshalb eine vermittelnde Stellung zwischen Metaphysik und Wissenschaft ein: mit grosser Bereitwilligkeit giebt er Vieles dem Gelehrten zu, ohne deshalb die wohlberechtigten Forderungen der Metaphysik zu verkennen. Die Metaphysik durchläuft gegenwärtig eine schwere Krise. Man ist bestrebt, ihr jeden Wert als Wissen abzusprechen; man betrachtet sie als eine Art von Poesie, oder als einen Teil der Moral, oder schliesslich als eine individuelle Religion, wo der Mythos durch abstrakte Symbole ersetzt ist. Albert Langes Auffassung der Metaphysik kann als systematischer Ausdruck der in den Kreisen der Gelehrten und Philosophen vorherrschenden Meinung betrachtet werden. „Die Wirklichkeit,“ sagt Lange, „muss ein geschlossenes materialistisches System bilden, es giebt aber eine angeborene Notwendigkeit, kraft deren der Mensch

immer wieder aufs Neue die Schranken des Erkennens zu durchbrechen sucht, um eine Welt des Ideals zu erzeugen, in die wir aus den Schranken der Sinne flüchten können und in der wir die wahre Heimat unseres Geistes erblicken." Dies Ideal aber verlegt Lange rückhaltslos in das Gebiet der Phantasie. „Die intelligible Welt ist ein Reich der Poesie, und darin liegt eigentlich ihr Wert und ihre ganze Bedeutung. Die Rettung der Metaphysik besteht darin, sich dafür auszugeben, was sie im Grunde genommen ist, nämlich als ein Gebiet der Fiktion." Aehnliche Meinungen spricht auch Renan aus, indem er die Metaphysik „die Poesie des Ideals" nennt. Manche gehen soweit, dass sie die Metaphysiker als Poeten betrachten, die ihren inneren, wahren Beruf verkannt haben. Ribot sagt: „Wenn die Metaphysik fern von allen Thatsachen sein wird, wenn sie aus lauter Abstraktionen, Ideen und Verallgemeinerungen bestehen wird, dann erst wird es allen einleuchten, dass die Metaphysik vielmehr ein Produkt der Kunst als der Wissenschaft ist."

Das sind nun die Meinungen der Philosophen; was die Gelehrten anbelangt, so sprechen sie überhaupt der Metaphysik jeden Wert ab. Die Metaphysik scheint nicht allen diesen Forderungen sich anbequemen zu wollen. Trotzdem man sie mit einer poetischen Glorie umgeben hat, weigert sie sich entschieden gegen diese Verweisung aus dem Kreise der Thatsachen, gegen das rückhaltslose Verlegen in das Reich der Schatten. Fouillée beweist nun, wie die Metaphysik anstatt in poetische Träumereien aufzugehen, sich vielmehr als ein experimentelles, induktives, teilweise auch deduktives Wissen zu konstituieren bestrebt ist.

Der Anstoss dazu wurde zuerst von Schopenhauer gegeben, indem er erklärte, dass seine Metaphysik sich nur auf die positiven Thatsachen der inneren und äusseren Erfahrung stützt und nicht den Anspruch erhebt, die ersten oder letzten Thatsachen des Seins zu ergründen. Auch Lotze räumte in seinem Systeme der Erfahrung einen gewissen Platz ein. Ferner gelangte Wundt, dieser eminent wissenschaftliche Geist, zu einer umfassenden Weltanschauung, wo der Wille als primitives Element den ersten Rang einnimmt. In Frankreich versuchten Renouvier, Ravaisson, Vacherot und Guyau auf verschiedenen Wegen und

mit verschiedenen Mitteln eine universelle Synthese, beruhend auf einer Analyse der fundamentalen Thatsachen des Bewusstseins, zu begründen. In England gelangte Spencer zu einer mechanischen Synthese, die das ganze Gebiet der Erfahrung umfasst. Es bleibt freilich dahingestellt, bis zu welchem Grade diese Versuche als gelungen bezeichnet werden können; worauf es aber hier ankommt, ist die Tendenz und die Methode: es ist die synthetische Zusammenfassung des Einzelnen zu einem harmonischen Ganzen, zu einem einheitlichen Weltbilde.

Nicht bloss in der Gegenwart, auch in der Vergangenheit gelang es nicht, trotz aller widerstrebenden Tendenzen, die Metaphysik zu vernichten. Siegreich erscheint sie und zwar im Kreise derjenigen Doktrinen, die glaubten, sie für immer ausgeschlossen zu haben. So glaubte Kant die Metaphysik in seiner Kritik endgültig vermauert zu haben. Allein sie erwacht zu neuem Leben: Fichte, Schelling und Hegel folgen nacheinander — alle der kantischen Philosophie entsprungen und durch ihre grossartigen Gedankenleistungen werden der Metaphysik neue Kräfte verliehen. Auch Comte glaubte ja, ein für allemal mit der Metaphysik gebrochen zu haben, indem er die Philosophie auf eine allgemeine Zusammenfassung oder Coordination der positiven Wissenschaften zurückgeführt hatte. Und was ist im Grunde genommen die Philosophie der Evolution, dieser dem Positivismus entsprungene Zweig, wenn nicht eine Art von Metaphysik? Das von Spencer unter Zuhülfenahme eines so reichhaltigen Materials konstruierte System: beruht es etwa nicht auf dem Prinzipe des Unkennbaren? Vergebens suchte man also die Metaphysik zu beseitigen, auch in der Zukunft werden alle derartigen Versuche fehlschlagen. Denn das, was der menschliche Geist unter dem Namen Metaphysik verfolgt, ist eine Vereinheitlichung des Wissens, eine der absoluten Wahrheit so nahe als möglich liegende Erklärung des universellen Seins. Jeder Schritt zu dieser universellen Erklärung ist ein Schritt zum Ideal. Man könnte vielleicht dagegen folgenden Einwand erheben: dieses so ersehnte Ideal will nie zur Wirklichkeit werden, es weicht vor unseren Schritten wie ein Schatten! Fouillée lässt sich nicht durch solche Einwände entmutigen. Die Zukunft der Metaphysik scheint ihm gar nicht in so pessimistische Wolken gehüllt zu sein. Ganz im Gegenteil, ein freier, noch nicht

erforschter Weg öffnet sich ihr, und vielleicht wird sich auch am Ende desselben die so ersehnte Wahrheit finden. Gewiss sind die Probleme der Metaphysik, da sie die Gesamtheit der Dinge umfassen wollen, sehr kompliziert, und dort, wo es sich um die Totalität des Seins handelt, wird die Antwort immer fragmentarisch lauten. Worauf es aber ankommt, ist vielmehr die Fragestellung als die Antwort selbst. Das Erhabene liegt eben in diesem ewigen Fragen, und dies wird nie, so lange die Menschheit dauert, aufhören; das Schweigen wird den Tod des Gedankens selbst bedeuten.

Wenn also die Zeit, wo die Metaphysik als absolute Wissenschaft auftreten wird, noch nicht gekommen ist, so ist man deswegen noch lange nicht berechtigt, ihr jeden Wert als Wissenschaft abzusprechen und sie ausschliesslich in die Regionen der Kunst und Poesie zu verweisen. Ueberhaupt hängt die Zurückweisung oder Anerkennung der Metaphysik ganz davon ab, was für einen Sinn man derselben beilegt. Versteht man unter Metaphysik eine Art höchster Wissenschaft, als Endziel aller einzelnen Wissenschaften, wo alle die Gesamtheit der Dinge und ihres Wesens betreffenden Fragen hervortreten, so wird wohl kaum jemand ihr die Existenzberechtigung bestreiten wollen. In diesem Sinne haben selbst Kant und Comte Metaphysik getrieben. Löst denn Kant nicht auf seine Weise die letzten Probleme, wenn er von der Kritik unseres Erkenntnisvermögens ausgehend dem menschlichen Geiste unübersteigbare Grenzen setzt? Desgleichen ist auch Comte, ohne dass er sich dessen bewusst wäre, Metaphysiker, wenn er die Relativität unseres Wissens behauptet und sich darauf beschränkt, die Resultate der einzelnen Wissenschaften zusammenzufassen und sie in eine höhere Synthese aufgehen zu lassen. Dem Geiste seiner synthetischen Methode treu bleibend, weist Fouillée weder den Positivismus, noch den Kantianismus zurück; sie sollen vielmehr die integrierenden Bestandteile der zukünftigen Metaphysik bilden. Die Metaphysik wird demnach einen Teil enthalten, der inhaltlich dem Positivismus entspricht, also eine Systematisierung der Elemente und der letzten Resultate unserer Erfahrung ist. Durch diese Seite wird uns die Metaphysik, entsprechend dem momentanen Stande des Wissens, einen Teil der Natur offenbaren.

Wollte man den Inhalt der Metaphysik nur auf diese einzige Funktion beschränken, dann würde sie sich auch in dieser Form, trotz der Fortschritte der Wissenschaft, behaupten können, ja sogar aus diesen Fortschritten selbst Nutzen ziehen. Das Konstatieren, Zusammenstellen und Verallgemeinern der Resultate der Wissenschaften erschöpft aber weder den ganzen Inhalt der Metaphysik, noch die Art und Weise, wie das menschliche Gehirn dem Universum gegenüber reagiert. Ihre zweite und nicht minder wichtige Aufgabe ist eine gründliche Kritik dieser Wissenschaften, um deren Lücken, Grenzen und exakten Wert zu bestimmen.

Kritizismus und Positivismus, diese ausgesprochenen Feinde der Metaphysik, finden sich somit bei Fouillée in seiner synthetischen Auffassung der Metaphysik vereinigt. Warum haben dennoch Comte und Kant so hartnäckig die Metaphysik bekämpft? Weil sie darunter die Ontologie verstanden haben, d. h. die Lehre des Dinges an sich, des Absoluten, des Uebernatürlichen. In diesem Sinne kann weder die *allgemeine Philosophie,* welche die Ergebnisse der Wissenschaft coordiniert, *noch die allgemeine Kritik,* welche ihre Prinzipien erkenntnistheoretisch prüft, Ontologie genannt werden. Was für eine Stellung muss die Metaphysik der Ontologie gegenüber einnehmen? Ohne die Metaphysik in die Ontologie aufgehen zu lassen, betrachtet Fouillée die Ontologie als einen ebenso notwendigen Teil derselben, wie die zwei ersten. Unser Verhältnis zur fundamentalen Realität oder das Problem des Seins kann nicht auf die Seite geschoben werden; es ist das universellste und grundlegendste Problem, das notwendig in jedem Gedanken, in jeder Wissenschaft enthalten ist. Weit entfernt, das Verhältnis der Metaphysik zur fundamentalen Realität auszuschliessen, betrachtet Fouillée das Wesen derselben eben in der Erforschung des Realen. Deshalb erklärt er den reinen Phänomenalismus, der die positiven Resultate der Wissenschaften als blosse sinnliche Erscheinungsformen betrachtet und den Ideo-Realismus (Kant), der die allgemeinen Gesetze des Universums und des Denkens auf eine subjektive Form zurückführt, als mit dem Wesen der Metaphysik unvereinbar. Das wahrhaft metaphysische Problem, so wie es von jeher durch die Menschheit gestellt wurde, besteht eben darin, zu wissen, in wiefern die sinnlichen Phänomene

und die Gesetze unseres Bewusstseins in das Wesen der Natur selbst eindringen. Der menschliche Geist wird sich nie damit begnügen, die wechselnden Erscheinungen der Natur passiv wiederzuspiegeln. Das Weltall, wie es naturwissenschaftlich dargestellt ist, befriedigt uns nicht, ebensowenig wie das Einzelne, bei welchem die exakten Wissenschaften verweilen; wir sind vielmehr bestrebt, das Ganze als Einheit zu erfassen, und wir projizieren in die Erscheinungen, in das Objekt unser eigenes Wesen, d. h., das was wir als das Wesentliche in uns selbst empfinden, hinein und dies, in Folge des Rechtes, das jeder Teil hat, sich im Ganzen wiederzufinden.

Aus diesem unermüdlichen Streben des Menschengeistes nach absoluter Wirklichkeit erwächst der Metaphysik die Aufgabe, das Problem der Objektivität oder Realität zu stellen, und wenn es noch so unlösbar wäre, muss es dennoch gestellt, diskutiert und bewiesen werden. Und so gelangt denn Fouillée zu seiner endgültigen Difinition der Metaphysik:

> *Die Metaphysik ist die Analyse, die Synthese und die Kritik der Wissenschaft, der Praxis und der verschiedenen Auffassungen (positiver, negativer oder hypothetischer Natur), zu welchen uns die Gesamtheit unserer Kenntnisse, unserer Gefühle und unserer Aktivitäten über die Gesamtheit der Realitäten (bekannten, erunkennbaren oder erkennbaren) leitet, oder*

kürzer ausgedrückt: die Metaphysik ist eine Systematisierung und eine Kritik der Erkenntnis und auch der Praxis, welche zu einer die Gesamtheit der Realitäten so gut wie unser Verhältnis zu denselben umfassenden Anschauung gelangt.

Wie sollen wir nun dies Problem der Existenz oder der Realität auffassen? Es kann unmöglich eine Aehnlichkeit mit der traditionellen Ontologie haben, denn sonst bleibt es derselben Kritik ausgesetzt, die Kant und Comte schon daran geübt haben. Die Stellung, welche Fouillée zwischen der traditionellen Ontologie und ihren Gegnern einnimmt, ist bemerkenswert: wie er ein immanentes und transzendentes Ideal unterschieden hat, ebenso macht er auch hier die Unterscheidung zwischen der *immanenten* und *transzendenten* Metaphysik geltend. Die transzendente Metaphysik oder die ehemalige Ontologie ist diejenige, welche ausserhalb der Grenzen der Erfahrung jenseits derselben

und unabhängig von uns die Existenz der Dinge an sich voraussetzt, denen eine absolute Wirklichkeit zukommt und die bestimmt sind, unsere Erfahrung hervorzubringen und zu erklären. Nun ist aber von zwei Fällen einer möglich: entweder haben die Dinge an sich keine Analogie mit den Gegenständen unserer Erfahrung und dann können wir uns unmöglich irgendwelche Vorstellung von ihnen bilden; sie sind dann überhaupt absolut unfassbar und unerkennbar, oder sie sind mehr oder weniger den Gegenständen unserer Erfahrung analog; in diesem Falle, der zugleich auch der annehmbarste ist, sind es keine eigentlichen Dinge an sich, sondern Phänomene, Erscheinungen, die durch eine Illusion unserer Sinne und unseres Denkens in Substanzen oder Ursachen verwandelt sind; es würde also hier darauf ankommen, die Erfahrung durch die Erfahrung selbst zu erklären. Im ersten Falle wird die Metaphysik auf ein Fragezeichen reduziert, im letzteren wird ihr ein experimenteller Inhalt geboten; die transzendente Metaphysik wird mit einem Worte zur immanenten.

Und nun könnte seitens der Kantianer gegen diese Metaphysik etwa folgender Einwand geltend gemacht werden: wenn die Metaphysik auf die von dem Denken unabhängigen Objekte, d. h. auf das Ding an sich verzichtet, so nimmt sie ja einen rein subjektiven Charakter an! Um die Metaphysik von diesem Vorwurfe zu befreien, muss man zuerst auf eine allgemein verbreitete Illusion verzichten, nämlich auf die, wie Fouillée sie nennt, „Angst vor dem Subjektiven“ („la terreur du subjectif“) — eine unnötige Last, die Kant in die Philosophie eingeführt hatte und die zur Folge hat, dass man durch eine Art von unbewusstem Materialismus das Wesen der Metaphysik mit demjenigen der Naturwissenschaften verwechselte. Ein Astronom z. B., der die Stellung und den Abstand der Gestirne bestimmen muss, wird genötigt sein, in seinen Berechnungen von einigen rein subjektiven Faktoren zu abstrahieren; beispielsweise von der Art und Weise, wie das Licht sich in unserem Sehorgane oder Teleskope wiederspiegelt und dergleichen mehr. Die Naturwissenschaften sind eben bestrebt, die Gegenstände unmittelbar, unabhängig vom denkenden und fühlenden Subjekte zu erkennen. Die Metaphysik aber darf sich nicht dieses absolute Ausschliessen des denkenden Subjektes erlauben, weil der Gegenstand ihrer Be-

trachtung die Gesamtheit ist und in der Gesamtheit der Dinge auch die denkenden Wesen inbegriffen sind. Um vollständig zu sein, muss die Metaphysik auch den Anteil des Gedankens berücksichtigen.

Bekanntlich machte Albert Lange der Metaphysik den Vorwurf, dass sie, indem sie das Ganze als Einheit auffassen will, im Akte der Synthesis unser eignes Wesen in das Objekt hineinbringt. Dieser Vorwurf hat für Fouillée gar nicht die Tragweite, die ihm Lange zuschreibt; er betrachtet ihn sogar als einen positiven Vorzug der Metaphysik. Denn das, was unser eigenes Wesen ausmacht, findet sich als immanente Eigenschaft im Wesen der Dinge selbst. Eine ihren Gegenstand erschöpfende Metaphysik muss also, um vollständig zu sein, auch uns in ihren Bereiche einbeziehen. Vom Standpunkt dieser Auffassung aus gestaltet sich das Verhältnis des *Phänomens* zur *Wirklichkeit* bei Fouillée ganz anders als es bei Kant und seinen Schülern der Fall war: es ist nicht mehr die Beziehung einer experimentellen Erscheinung zu einem seiner Natur nach ausserhalb jeder möglichen Erfahrung liegenden Dinge an sich, sondern vielmehr die Beziehung des Teils zum Ganzen. Das Verhältnis des Phänomens zur Wirklichkeit ist dasselbe, wie es zwischen der *vollständigen* und *unvollständigen* Erfahrung existiert. Unter vollständiger Erfahrung versteht Fouillée ein das Universum umfassendes Bewusstsein; sie bezieht sich auf die Welt der Realitäten, der Wirklichkeit also, die unvollständige Erfahrung auf diejenige der „Phänomene". Die Welt der Realitäten bezeichnet die Dinge so wie sie existieren, in der ganzen Kompliziertheit ihrer Elemente, ihrer Attribute und ihrer Beziehungen, einbegriffen die Beziehung zu uns selbst, d. h. zu unserem Erkenntnisvermögen.

Die Welt der Phänomene bezeichnet dieselben realen, wirklichen Dinge mit dem Unterschiede bloss, dass sie auf diejenigen Attribute, die uns vermöge unserer intellektuellen Konstruktion zugänglich sind, beschränkt werden. Die phänomenale Welt ist demnach partielle Realität; die Welt der Dinge ist die totale Realität. Schon durch die Bewusstseinsvorgänge, durch das Empfinden, Denken und Wollen dringen wir in die Wirklichkeit selbst ein; vermittelst dieser Vorgänge sind wir in das „Theben mit hundert Thoren", wie Schopenhauer sagte, in das

Reich der Dinge an sich, von dem wir selbst ja einen Teil bilden, einbezogen.

Die Metaphysik ist somit kein transcendentes, eitles Wissen, es ist eine immanente Wissenschaft, da sie sich auf das Reale bezieht, eine wenn auch unvollständige Wissenschaft, aber um so wahrere als sie zwei bis jetzt als getrennt erachtete Elemente vereinigt: die objektiven Dinge und das subjektive Bewusstsein. Diese immanente Metaphysik unterscheidet sich vom Positivismus dadurch, dass sie einer Vereinheitlichung aller Dinge, der Erforschung ihres letzten Einheitsgrundes zustrebt und zu diesem Zwecke das radikal unzerlegbare Wesen, das letzte Element der Wirklichkeit zum Gegenstand ihrer Betrachtung macht, während die allgemeine Philosophie des Positivismus höchstens zu einer Systematisierung der Wissenschaften, aber zu keiner wahren Vereinheitlichung derselben gelangt; sie lässt den forschenden Geist einer Dualität, einer sozusagen universellen Polarität gegenüber stillstehen: auf der einen Seite die physikalischen Wissenschaften, die, wie es seit Descartes üblich geworden ist, Alles auf Gestalt, Menge und Bewegung, also auf Quantität zurückführen; auf der andern Seite die geistigen Wissenschaften, welche alles in Empfindung, Idee oder sonstige Zustände des Bewusstseins aufzulösen bestrebt sind. Es fragt sich nun, wie kann das Geistige bestehen, wenn wissenschaftlich sich alles auf Bewegung, auf rein mechanische Vorgänge reduziert? Wie kann aber andererseits das Physische bestehen, wenn philosophisch sich alles auf geistige Vorgänge zurückführen lässt? Wie ist es nun möglich, diesen Dualismus in eine Einheit zu verwandeln? Dieses Problem zu lösen, ist die eigentliche Aufgabe der Metaphysik, die sie aber nur unter einer Bedingung lösen kann, nämlich durch eine Kritik und wechselseitige Vergleichung zweier Zweige von Wissenschaften: der *Kosmologie,* welche die allgemeinen Gesetze des Universums formuliert, und der *Psychologie,* welche die letzten unreduzierbaren Elemente der psychologischen Erfahrung ausdrückt. Künftighin wird man sich immer zu fragen haben, inwiefern kann das *Universum* durch das Zugrundelegen des dem Bewusstsein eigentümlichen Elementes und umgekehrt das *Bewusstsein* durch das Zugrundelegen des dem Universum eigentümlichen Elementes erklärt werden? Durch dieses gegenseitige Ineinander-

greifen wird für beide Wissensgebiete viel Licht und Klarheit gewonnen, und es ist auch zugleich der sicherste Weg, um zu einer einheitlichen, die ganze Wirklichkeit umfassenden Erklärung zu gelangen. Den Erfolg, den man durch dieses wechselseitige Anwenden beider Wissenschaften, Kosmologie und Psychologie, erzielen wird, vergleicht Fouillée mit demjenigen der Anwendung der Algebra auf die Geometrie.

Es drängt sich nun folgende sehr wichtige Frage auf: wenn die Kosmologie und Psychologie als gleichberechtigte Bestandteile auf dem Gebiete der Metaphysik gelten, wie soll sich dann das Verhalten der Metaphysik gestalten im Falle eines Konfliktes zwischen beiden Wissenschaften, im Falle also, wo sie hinsichtlich des letzten Einheitsgrundes der Dinge zu entgegengesetzten Resultaten gelangen? So fand z. B. die Kosmologie, da sie das Reale der Dinge auf materielle Faktoren zurückführte, in der Bewegung den letzten Einheitsgrund, während die Psychologie im Bewusstsein. Welcher von diesen beiden Faktoren: *Bewegung* und *Bewusstsein,* oder, wie die Kartesianer sagen würden, Ausdehnung oder Denken, drückt das wahre Wesen der Dinge aus? Anerkennt man das Princip der Ausdehnung oder Bewegung so ist man Materialist, im andern Falle Idealist. Fouillée bekennt sich zur idealistischen Hypothese. Derjenige aber, der auf dem Wege des Bewusstseins das letzte Wesen alles Wirklichen ermitteln will, muss die Psychologie als wichtigsten Teil der Metaphysik, man möchte fast sagen, als die Metaphysik selbst betrachten, was auch bei Fouillée der Fall ist. Die Psychologie, die uns das Welträtsel lösen soll, ist weder diejenige der Associationsschule, noch die Psycho-Physik; es ist, wie Fouillée sagt, eine *radikale Psychologie von universeller Tragweite.* Dieser psychologische Gesichtspunkt beherrscht alle weiteren Betrachtungen Fouillées, namentlich auch diejenigen, welche sich mit der in der Metaphysik zu befolgenden Methode befassen.

Die Metaphysik hat ihrem Inhalte und ihrer Form nach zum Ausgangspunkte eine radikale Analyse der Erfahrung und zum Endzwecke eine radikale Synthese der Erfahrung. Die Erfahrung bildet also das fundamentale Verfahren der Metaphysik. Unter Erfahrung ist aber hier nicht diejenige des vulgären oder auch wissenschaftlichen Realismus, sondern *die innere Erfah-*

rung des Bewusstseins zu verstehen. In das Innere, in die Meerestiefe des Bewusstseins, muss man den Anker versenken, um sich dem Wesen alles Existierenden zu nähern. Jede Erfahrung lässt sich in letzter Analyse auf einen gewissen Vorgang im Bewusstsein zurückführen, ist somit immer innere Erfahrung. Das wesentliche Verfahren in der Metaphysik bleibt aber die *psychologische Reflexion* allein, und nicht jede vereinzelte, ohne Kontrolle der Wissenschaft gebildete Erfahrung. Wollen wir den Grund alles *Seins* finden, so müssen wir die Aufklärung darüber in uns selbst suchen; denn wir bilden ja auch einen Teil des Seins, und wenn es überhaupt solchen letzten Grund giebt, so mag er auch das Wesen unserer eigenen Realität ausmachen. Anstatt also einer Expansion nach aussen hin, konzentrieren wir uns nach innen; suchen wir in uns selbst das Fundamentale zu erfassen; wir werden dann zugleich das Wesen der Natur selbst entdecken. Im Selbstbewusstsein oder in der Selbsterkenntnis erblickt somit Fouillée das letzte Ziel der Metaphysik; sie ist der Schlüssel zur Erkenntnis des inneren Wesens der Dinge.

Die Selbsterkenntnis besteht in einer radikalen Analyse des Bewusstseins: man sucht unter den Bewusstseinsvorgängen diejenigen, die allen anderen zu Grunde liegen, zu ermitteln. Gesetzt, dass die ganze innere Erfahrung sich auf eine Anzahl von ganz elementaren Empfindungen zurückführen lässt und diese sich als unreduzierbar erweisen, dann wird zugleich bewiesen, dass diese elementare Empfindung das letzte radikale Element der Erfahrung ist, und der Metaphysiker wird sie nunmehr künftighin zum Ausgangspunkte aller seiner Betrachtungen machen müssen. Sollte sich bei dieser Analyse des Bewusstseins ergeben, dass die Empfindung nicht das letzte, primitive Element sei, dass hinter ihr noch ein viel tieferer Vorgang verborgen ist, z. B. ein dunkler Trieb, ein unbestimmtes rudimentäres Streben, ein Appetitus, wie Leibnitz sagen würde, dann wird der Ausgangspunkt umgeändert werden müssen. Daher nun die Notwendigkeit, die ursprünglichen Vorgänge des Bewusstseins einer gründlichen Analyse zu unterwerfen, nicht um ihrer selbst willen, wie es manche Psychologen thun, sondern um aus dieser Analyse einen sicheren Aufschluss, sowohl bezüglich unserer eigenen Beschaffenheit, als auch der-

jenigen des Universums überhaupt zu gewinnen. In dieser radikalen Analyse des Bewusstseins hebt Fouillée noch eine zweite Stufe hervor, die sich auch durch einen eminent metaphysischen Charakter auszeichnet und sich daher von der „inneren Phenomenologie“ unterscheidet — es ist dies nämlich die Betrachtung „des denkenden Subjektes“. Ist nun dieses denkende „Ich“ die „Abstraction réflective“ von Main de Biran, oder das Descartische „Cogito“, diese leere Form ohne Inhalt, die Wundtsche„ Apperception“ oder der Aristotelische Aktus? Ist vielleicht überhaupt die Spaltung in Objekt und Subjekt nicht absolut unreduzierbar? Vielleicht lässt sich gar eines von dem anderen ableiten oder beide auf ein drittes Element zurückführen? Alle diese Fragen sind wesentlich metaphysischer Natur. Ob ihre Lösung möglich ist oder nicht — jedenfalls setzt sie ausser einer radikalen Analyse des Bewusstseins sowohl in seinen repräsentativen Vorgängen, als auch in Bezug auf das denkende Subjekt, noch ein zweifaches voraus: *erstens* eine Kritik der Erkenntnis, *zweitens* Vergleichung und Gegenüberstellung der positiven Resultate der Bewusstseinsanalyse mit den Thatsachen der Wissenschaft. Und nun würde man auch hier die Frage aufwerfen können: im Falle eines Konfliktes zwischen den Resultaten der inneren Analyse und derjenigen der positiven Wissenschaften; welche Autorität anrufen, wem das Uebergewicht erteilen? Ohne Zweifel wird es die Kritik der Erkenntnis sein; ihre Aufgabe ist es, die Wissenschaften auf ihren inneren Wert zu prüfen, zu entscheiden, was sie Relatives oder Absolutes enthalten; sie wird somit die entscheidende Rolle in der zukünftigen Metaphysik spielen.

Bis jetzt haben wir von der radikalen Analyse der Erfahrung gesprochen. Wenden wir uns nunmehr der zweiten Hälfte der Metaphysik, der Verallgemeinerung oder der *universellen Synthese der Erfahrung* zu. Die einzelnen Wissenschaften behandeln nur Bruchstücke der Natur; sie sind wesentlich analytisch und verweilen beim Einzelnen. Aus dem unendlichen Zusammenhange des Seins suchen sie nicht die Einheit herauszuheben, die Totalität des Seins ist nicht der Gegenstand ihrer Betrachtung. Die Zusammenfassung des Ganzen zu einer Einheit, mit einem Worte die Idee des Universums, ist metaphysischer Natur. Die einzelnen Wissenschaften bekräftigen uns wohl in dem Glau-

ben an die Existenz eines Universums, allein sie sind nicht im Stande, uns eine vollständige Bestätigung zu liefern. Dem idealen Streben der Menschennatur entsprungen, ist die Idee des Universums wie die anderen Ideen eine leitende Idee, ein treibender Faktor der Menschheit.

Die transcendente Metaphysik, die ehemalige Ontologie, entspricht keiner der beiden Forderungen der eben erwähnten Methode; sie ist weder eine wahrhaft experimentelle Analyse, noch eine allgemeine Synthese der Erfahrung; sie ist eine aus lauter Ideen zusammengesetzte Philosophie. Sie operiert mit abstrakten Begriffen wie z. B. Sein, Absolutes, Unendlichkeit etc., wie wenn es wirklich bestehende Thatsachen wären, und sucht aus ihnen heraus das individuelle Bewusstsein und die sinnliche Welt zu erklären. Diese Versuche zur Erklärung des absoluten Wesens der Dinge haben eine Unzahl von metaphysischen Systemen zur Folge gehabt, die dann durch fast unerschöpfliche Beweise ihre Existenzberechtigung zu behaupten suchten. Daher nun dieser unendliche Streit der Systeme. Wie nun aus diesen sich widerstreitenden Systemen zu einer wahrhaft einheitlichen metaphysischen Synthese gelangen? Die von Victor Cousin vorgeschlagene Methode, das Negative von den Systemen auszuscheiden und nur das Intuitive übrig zu lassen, eignet sich nicht, um die erwünschte Synthese herbeizuführen. Die Verallgemeinerung oder Synthese besteht vielmehr darin, auf dem Wege der Analyse der Erfahrung, die ja, wie wir eben gesehen haben, die innere Erfahrung des Bewusstseins ist, ein allgemeines Element ursprünglicher Natur, das sich nicht auf ein anderes zurückführen lässt, aufzufinden und dann dasselbe dem ganzen Universum zu Grunde zu legen, d. h. nach Analogie unserer selbst alles Dasein zu beurteilen. Sollte sich als die letzte Thatsache des unmittelbaren Bewusstseins die Empfindung oder sonst irgend ein dunkles, primitives Streben erweisen, so wird man versuchen müssen, das Wesen aller Dinge von diesem Standpunkte aus zu betrachten. Diese Art der Verallgemeinerung, mag sie sogar der Wahrheit nicht vollständig entsprechen, würde jedenfalls eine wirkliche Annäherung der *Dinge* und nicht bloss der Ideen zu Stande bringen; sie würde, meint Fouillée, eine wahre Verwandtschaft der Wesen begründen. Das Problem der metaphysischen Synthese, so wie es von der

Philosophie der Gegenwart aufgefasst wird, stellt sich demnach folgendermassen dar: es soll ein solches Element der Erfahrung gefunden werden, welches mit den Resultaten der Wissenschaft und mit denjenigen der psychologischen Analyse übereinstimmend, am besten geeignet wäre, sich zu verallgemeinern und das ganze Universum in Formeln der Erfahrung darzustellen.

So fasst nun Spencer dieses letzte Element als *Kraft*, Taine als *Empfindung*, Schopenhauer als *Wille*. Die in dieser Weise vollzogene Synthese gelangt zu einer Einheit, die von derjenigen der ehemaligen Ontologie sich dadurch unterscheidet, dass sie keine in die leere Luft hineingebaute Abstraktion ist; schon aus dem Grunde nicht, weil sie sich auf die innere Erfahrung stützt, wo sie das allen Wesen gemeinsame, konkrete Element herausfindet. Gewiss werden diese Versuche, das Erscheinungsweltall, die inneren und äusseren Vorgänge von einem einzigen Punkte aus zu beleuchten, einen gewissen hypothetischen Charakter bewahren; von diesem Vorwurfe können aber auch die kühnsten und fruchtbarsten wissenschaftlichen Hypothesen sich nicht gänzlich freimachen. Man darf diese synthetischen Einheitsversuche also nicht als willkürliche betrachten. Diese experimentelle Methode wurde zuerst mit vollem Bewusstsein von Schopenhauer angewendet. Er suchte im unmittelbaren Bewusstsein unserer selbst ein wahrhaft ursprüngliches und reales Element zu finden, um danach alles Dasein zu beurteilen. Fouillée beweist, dass auch viele andere metaphysische Systeme diese Methode befolgt haben, ohne dass sie sich dessen bewusst gewesen wären, und dass die Thatsachen, wodurch sie alle uns intelligibel erscheinen, immer noch auf ein Element der Erfahrung, d. h. des Bewusstseins zurückgeführt werden können. Einige Beispiele mögen die Richtigkeit dieses Satzes beweisen: das Heraklitische *Werden* ist eine Verallgemeinerung der Bewegung, also einer Thatsache der Erfahrung; denn diese zeigt uns eben die Erscheinung als im ewigen Wechselprozesse begriffen; das Heraklitische Feuer ist nur ein bildlicher Ausdruck für den Satz der *Transformation* der Kräfte. Das *Eleatische Sein*, so weit es auch von der Erfahrung entfernt zu sein scheint, beruht dennoch auf einer Erfahrungsthatsache. Die Erfahrung zeigt uns neben dem wandelbaren Fusse der Erscheinungen auch etwas permanentes, stetiges; die Beharrlichkeit des Ichs im

Bewusstein und diejenige der Materie in den wechselvollen Formen der sinnlichen Erscheinungen. Aus der Kombination dieser beiden Erfahrungseinheiten ist das Eleatische *Sein* entstanden. Die pythagoreische Zahl ist der symbolische Ausdruck für die quantitativen Beziehungen der Phänomene der Wirklichkeit.

Sogar die platonischen Ideen, welche als ewige Muster der sinnlichen Dinge gelten sollen, sind im Grunde genommen selbst Kopien der sinnlichen Dinge. Was nun Aristoteles anbelangt, so giebt er doch selbst zu, dass sein System auf der radikalsten aller Erfahrungen beruht, nämlich auf derjenigen, wo der Gedanke sich selbst in seinem konstitutiven Akte erfasst: es ist mit einem Worte das zum allgemeinen Prinzipe erhobene Bewusstsein. Der Gedanke und die Ausdehnung bei Descartes stellen einfach die beiden allgemeinsten Erfahrungsobjekte dar. Die Leibnitzschen *Monaden* sind eine Anzahl von kleinen Ichs, die Spinozistische Substanz, dieser grosse Spiegel, ist von Leibnitz in eine unendliche Anzahl von Splittern verwandelt. Das Kantische *Noumenon,* welches Kant jenseits der Erfahrung verlegt wissen wollte, ist auch nichts weiter als eine Erfahrungsthatsache: unsere gegenwärtige Erfahrung ist nicht erschöpfend und der *möglichen* Erfahrung nicht adäquat; sie kann also durch diese ergänzt, vervollständigt, verbessert werden, kann folglich auch im Vergleiche mit der allumfassenden Erfahrung als eine relative Erscheinungsform bezeichnet werden. Das Kantische Ding an sich ist somit nichts anderes als die: *totale* Erfahrung zu einem *Noumenon* erhoben. Das, was wir bis jetzt von der Analyse und Synthese der Erfahrung, vom Ausgangspunkte und Zielpunkte der Metaphysik gesagt haben, lässt sich in folgende Sätze zusammenfassen:

1. Die antiken Schranken zwischen der sichtbaren und tastbaren Aussenwelt und den inneren seelischen Vorgängen sind gefallen. Eine befriedigende Erkenntnis kann nur in der Annahme liegen, sie seien dieselben reellen Vorgänge von verschiedenen Standpunkten aus betrachtet: hier als räumliche, zeitliche Beziehungen, dort als eine unmittelbare Realität, die sich in der Form des Empfindens und Reagierens kundgiebt.

2. Die Metaphysik ist eine Anwendung der Kosmologie auf die Psychologie; die Aufgabe der erstern ist es, die Erfahrungen über die Erscheinungen der körperlichen Aussenwelt zu sammeln und diese so auszubauen, dass sie einem einheitlichen Verständnisse dienen; die Aufgabe der Psychologie ist es, die Thatsachen des Bewusstseins zu prüfen und zu einer Theorie desselben zu gelangen, die zur einheitlichen Verbindung und Erklärung aller Phänomene geeignet wäre.
3. Die psychologische Erfahrung, die sich auf unser eigenes Wesen bezieht und die physische Erfahrung, die sich auf die Wirkung, welche andere Wesen auf uns ausüben, bezieht, sind zwei untrennbare Teile einer und derselben Erfahrung, nämlich der *inneren Erfahrung*.
4. Das wahrhaft Reale in der Erfahrung muss, um vollständig zu sein, stets zugleich von psychologischer und physischer Seite betrachtet werden; die für uns naheliegendste und massgebendste Erfahrung ist aber physischer Natur; die psychologische Erfahrung ist es, auf welche in letzter Analyse alle mögliche Erfahrung sich zurückführen lässt.
5. Die Metaphysik ist die bestehende, reale Welt in ihren letzten fundamentalen Elementen dargestellt. Darüber hinauszugehen, eine Ursache des aktuell Bestehenden, eine Ursache der vollständigen Erfahrungen zu suchen, ist unmöglich.
6. Wir wissen nicht, ob die von unserer Erfahrung umfassende Wirklichkeit eine Ursache hat; wir können überhaupt nicht wissen, ob ausserhalb der Erfahrung noch etwas existiert. Diese Fragen bilden die *letzten Probleme* der Metaphysik; es sind aber nicht ihre *Prinzipien*. Das, was die Metaphysik untersucht, sind die *Elemente* und das *Ganze*, nicht aber die *Ursachen* und *Substanzen*.

Aus diesem letzten Satze folgt also, dass Fouillée sich gegen die Annahme des Dinges an sich oder des absolut Unerkennbaren, wie es Spencer nennt, erklärt. Allerdings kann ein Wesen, das nur auf einen Teil der Erfahrung beschränkt ist, keine erschöpfende und vollständige Erkenntnis des Weltganzen besitzen. In diesem Sinne wird es wohl ein X geben. Dieses X stellt aber nicht ein von unserem Bewusstsein unab-

hängiges, wirkliches Geschehnis dar; es ist als das letzte Residuum unserer Analyse, als der unerklärlich gebliebene Teil unserer Erfahrung zu betrachten. Eine vollständige, universelle Synthese des Weltalls, ausserhalb welcher der menschliche Geist nichts mehr fassen könnte, die Erreichung eines derart geschlossenen Systems, überschreitet die Grenzen der menschlichen Erkenntnis. Da wir unfähig sind, an diese adäquate Synthese zu gelangen, müssen wir uns mit einer möglichst ausgedehnten, umfassenden Erfahrung, vervollständigt durch eine Schlusshypothese begnügen; wobei das letzte Ziel der Schlusshypothese ist, *theoretisch geprüfte Wirklichkeit zu werden.*

Diese Aufgabe der Metaphysik darf nicht mit derjenigen der Poesie oder der Wissenschaft verwechselt werden. Während die Poesie eine völlig imaginäre Darstellung des Idealen oder Möglichen ist, so erscheint die Metaphysik als eine Analyse und Synthese des wirklich Bestehenden. Die metaphysischen Hypothesen beruhen logisch und methodologisch auf Erfahrung, auf Induktion; die poetische Phantasie hingegen gelangt zum Mythos. Die Metaphysik sucht die Intelligibilität der Wirklichkeit zu erfassen, die Poesie hingegen begnügt sich mit der poetischen Ausmalung derselben.

Was nun die Wissenschaft anbelangt, so hat diese zum Gegenstand ihrer Betrachtung die verschiedenen Teile der Wirklichkeit; sie trennt die Gebiete, um sie zu analysieren. Das Wissen, das sie von den durch sie untersuchten Erscheinungen besitzt, ist positiv, behält aber immerhin einen nur relativen Wert.

Die Metaphysik hingegen betrachtet das Ganze, sie strebt zu einer einheitlichen Anschauung, wo die Gegensätze zwischen Geist und Materie, Bewusstsein und Bewegung oder Subjekt und Objekt zu einer Einheit verschmolzen sind; sie strebt mit einem Worte einem Monismus zu. Ohne diesen keine Intelligibilität, kein intelligibles System des Universums, keine Metaphysik. Es ringt sich denn auch in der That allmählich die dualistische Weltanschauung zu einer monistischen Auffassung durch, und man ist heute schon ziemlich darüber einig, dass die psychischen und physischen Vorgänge ein und dasselbe Sein ausdrücken, je nachdem es von innen oder von aussen angeschaut wird, gleich-

sam zwei verschiedene Aeusserungsformen eines und desselben Wesens sind.

Hingegen gehen die Vertreter des heutigen Monismus in zwei scharf geschiedene Richtungen auseinander, je nach dem sie die körperliche oder die geistige Seite unserer Existenz hervorkehren und betonen. Der Monismus, der zur Bestimmung der ursprünglichen Natur des Wirklichen auf körperliche, materielle Faktoren zurückgreift, ist ein *materialistischer Monismus*. Wo er dies nicht thut, sondern im Gegenteil auf ideale, der geistigen Welt entnommene Voraussetzungen zurückkommt, da besitzt er den Charakter eines *psychischen Monismus*. Es ist noch ferner zu unterscheiden zwischen *transcendentem und immanentem* Monismus. Der erstere betrachtet die körperliche und geistige Welt als zwei Erscheinungsweisen einer einzigen, an sich übersinnlichen Substanz; der zweite ist in allen seinen Richtungen darin einig, dass er die geistige und die körperliche Welt überhaupt nur als zusammengehörige Bestandteile einer und derselben Welt anerkennt. Fouillée betrachtet nun als das oberste Ziel aller seiner philosophischen Betrachtungen die Begründung eines solchen *psychischen, immanenten Monismus*. Hält man diesen Punkt fest, so wird über sein ganzes System Licht und Klarheit verbreitet: die Philosophie der Ideenkräfte (idées forces) erscheint dann als Mittel zur Konstruktion des psychischen Monismus, und die Psychologie der Ideenkräfte als dessen psychologische Basis.

Wie begründet nun Fouillée seinen psychischen Monismus?

Er beginnt zuerst mit einer Polemik gegen den materialistischen Monismus, und zwar in seiner Form des Epiphänomenalismus. Er wendet die ganze Schärfe seiner dialektischen Analyse an, um zu beweisen, dass der englische Monismus im Grunde genommen ein transcendentaler Dualismus ist. Um sich von der Richtigkeit dieser Behauptung zu überzeugen, braucht man sich nur den Evolutionsprozess, so wie er sich bei Spencer darstellt, zu vergegenwärtigen.

Aus der homogenen Urmasse differenzieren sich allmählich physikalische, chemische und biologische Erscheinungen heraus; alle diese Vorgänge sind nichts weiter als Veränderungen der Materie und Bewegung und lassen sich zur Genüge aus rein mechanischen Gesetzen erklären. Zugleich mit den biologischen

Vorgängen treten auch psychische auf, die obgleich von ihnen nicht hervorgebracht, dennoch sie begleiten und sich im Laufe der Entwicklung immer mehr und mehr vervollständigen. Warum überhaupt geistiges Leben entsteht, wissen wir nicht; es ist nicht einmal notwendig, da die materielle Entwicklung des Kosmos auch ohne dieses psychische Geleit sich vollziehen könnte. Das Spencersche unbekannte Absolute scheint somit ohne zureichenden Grund den materiellen Vorgängen einen geistigen Wiederschein, ein mentales Spiegelbild hinzugesellt zu haben — ein wahrhaft kostspieliges, unnützes Ding! Das unbekannte Absolute, dieses geheimnisvolle X offenbart sich nun in zwei Formen: in geistigen und körperlichen Erscheinungen; diese beiden Phänomene bilden völlig geschlossene Kausalreihen, stehen in keinem Verhältnisse der Kausalität, sondern es besteht zwischen ihnen ein Parallelismus. Das Bewusstsein ist nichts mehr als eine Begleiterscheinung, ein Reflex physischer Prozesse, die allein wirksam sind und dem Zwecke der Anpassung dienen. Das Bewusstsein ist die Lebensfunktion eines organischen Wesens, das in Wechselverhältnisse mit der umgebenden Welt gesetzt ist. Es wächst aus Unbewusstem hervor und kehrt wieder dahin zurück. Gegen diese ganze Betrachtungsweise erhebt Fouillée einen Einwand, der sich auf einen von Spencer selbst anerkannten, biologischen Grundsatz stützt. Spencer hat nämlich selbst bewiesen, dass in der gesamten Entwicklung der Lebewesen nur diejenigen Eigenschaften und Organe sich auszubilden und fortzupflanzen pflegen, die für ihren Träger fördernde Wirkung im Kampfe ums Dasein haben; wenn nun aber wie Spencer behauptet, zwischen den Vorgängen im Bewusstsein und den physiologischen Vorgängen im Nervensysteme kein kausales Verhältnis besteht, wenn bei den kompliziertesten, zweckmässigsten Handlungen die physiologische Kausalität durch das Einschalten eines Bewusstseinsaktes nicht unterbrochen oder beeinflusst wird, dann erscheint ja das Bewusstsein als unnütz, als ein wertloser Ballast, ein Luxus, den sich die Materie erlaubt; denn die intellektuellen Leistungen könnten ja auch durch den blossen Mechanismus erreicht werden. Wäre aber das Bewusstsein wirklich nichts weiter als ein subjektives Epiphänomen zu der objektiv physiologischen Thätigkeit, so würde es ja, wenn je durch einen seltsamen Zufall in der Lebewelt entstanden,

durch die natürliche Auslese im Laufe der Entwicklung längst wieder ausgeschaltet sein. Allein die Evolution zeigt uns das Gegenteil, indem die mit dieser Gabe, d. h. mit Bewusstsein, ausgestatteten Lebewesen sich als die zum Ueberleben tauglichsten erwiesen haben. Ja, noch mehr; das Bewusstsein entwickelt sich zu immer höheren Formen, wie es die gesamte Höherbildung der geistigen Organisation in der Lebewelt beweist.

Fouillée wendet sich dann gegen einige Schüler Spencers, welche den Ideengang des Meisters in der sogenannten Theorie der „doppelten Weltseite oder Weltansicht“ (la théorie du double aspect) reproduzieren. Fouillée betrachtet diese Theorie als eine einfache Phraseologie, die nur den Anschein hat, das Problem zu lösen, in Wirklichkeit aber nichts besagt. Wie Spencer erklären auch die Anhänger der eben erwähnten Theorie, dass der Ursprung der Planeten und deren weitere Entwicklung bis zum Auftreten der ersten Organismen sich auf rein mechanischem Wege erklärt. Mit dem Auftreten der primitivsten Empfindung kommt auch die andere Weltseite zur Geltung, als psychisches Korrelat, um von da an alle späteren Phasen der körperlichen Evolution im Tierreiche zu begleiten, bis sie im Menschen ihren Höhepunkt erreicht. Wohl setzt uns die Analyse zwei verschiedene Thatsachen gegenüber: psychische und physische Empfindung und Nervenbewegung; sie sind aber nicht zwei verschiedene Erscheinungen, sondern eine und dieselbe Thatsache von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet, sie sind zwei Offenbarungsformen einer dritten Realität, in der sie sich identifizieren und vereinigen. Die Materie stellt die physische Aussenwelt oder Aussenseite dieser Realität, der Geist die innere, psychische, subjektive Kehrseite dar. In Frankreich vertritt Taine denselben Standpunkt, indem er behauptet, dass es nur eine Wirklichkeit giebt, die das eine Mal von innen gesehen, indirekt in der Selbstwahrnehmung oder im unmittelbaren Bewusstsein als Geist erscheint, das andere Mal von aussen gesehen, indirekt durch die Sinnesorgane als Materie sich offenbart.

Dieser Lehre von der „Doppelseitigkeit oder zweifachen Ansicht jeglichen Seins“ macht Fouillée den berechtigten Einwand, dass sie den Ursprung des Geistigen und seine Existenzweise gänzlich unerklärt lässt. Das Geistige, behaupten Spencer und seine Schüler, ist weder ein selbständiges Sein, noch eine

Wirkung oder ein Teil der Materie. Was ist es also und woher stammt es? Man sagt, es sei eine hinzugekommene Ansicht, aber dann hätten wir, bemerkt geistreich Fouillée, den Kategorien des Aristoteles und des Kant noch eine neue hinzuzufügen, nämlich die der Ansichten (celle des aspects). Es giebt überhaupt hier nur zwei Möglichkeiten: entweder existiert die hinzugekommene Ansicht (l'aspect surajouté) nicht überall, sondern bloss bei lebenden Wesen, oder bloss bei Tieren, und in diesem Falle ist das Geistige nur eine Verdoppelung einer gewissen Anzahl von mechanischen Erscheinungen, oder es ist im Gegenteil eine wesentliche und allgemeine Ansicht, welche neben der körperlichen Ansicht stets parallel läuft, wie jede convexe Seite durch ihre concave ergänzt wird.[1]) Welche von diesen beiden Erklärungsweisen man nun auch wählen mag — man verfällt stets in unlösbare Widersprüche.

Nimmt man die erstere, so erklärt man auf rein mechanische Weise vermittelst Atome, Bewegungen, attraktiven und repulsiven Kräften, die kosmischen Ereignisse bis zum Auftreten der ersten Lebensformen; hier aber reicht die mechanische Erklärungsweise nicht mehr aus; beim Erscheinen des ersten Tieres erhält die bis dahin materiell sich entwickelnde Natur auf einmal ein zweites Antlitz, das geistige, nämlich Empfindungen, Gefühl . . man weiss aber nicht recht woher und warum. Wie konnte nun auf einmal dem rein Unbewussten sich ein Strahl des Bewusstseins hinzufügen? Spencer erklärt es nicht und vermag es um so weniger, da er das Bewusstsein für eine von der mechanischen Bewegung vollständig verschiedene Seinsform betrachtet.

Nehmen wir hingegen die zweite von jenen beiden Hypothesen an, so stossen wir auf noch grössere Schwierigkeiten. Soll nämlich das Geistige seit allem Anfang her als Kehrseite der körperlichen Entwicklung vorhanden gewesen sein, so musste es doch auf irgend welche Weise sich bethätigen. Nun findet man aber vor dem Auftreten der ersten tierischen Organismen nichts, was auch nur entfernt als geistiges Phänomen bezeichnet werden könnte. Es war also das geistige Antlitz der Natur vollständig unsichtbar oder im latenten Zustande.

[1]) Evolutionisme des idées-forces, p. 260.

Sie begnügte sich, nur das Körperliche zu zeigen. Sobald nun aber die ersten Zuckungen des tierischen Protaplasma stattfinden, fing sie an, auch das geistige Antlitz zu zeigen. Die Anhänger dieser Lehre haben keinen Grund dafür angegeben und man begreift nicht, warum denn das Geistige auf einmal seinen latenten Zustand verliess, um zum ersten, allerdings noch sehr schwachen Empfinden überzugehen. Und diese Entwicklung der psychischen Seite nahm beständig zu, je vollkommener sich die Organismen auf Erden gestalten, ohne dass man sich die Mühe gegeben hätte dieses Wunder, wenn nicht zu erklären, so doch ein wenig glaubwürdig zu machen. Es wird ferner behauptet, dass sich das Psychische nicht aus dem Körperlichen erklären lasse; es ist alsdann etwas Neues, das, ohne von der vorhergegangenen materiellen Kausalreihe hervorgerufen zu sein, plötzlich auftritt und diese begleitet.

Eine Welttheorie indessen, die das Geistige neben dem Körperlichen als unerklärbar bestehen lässt, ist offenbar Dualismus. Alle diese Hypothesen laufen nun im Grunde auf eines hinaus, ein unbekanntes X wird gesetzt, welches in der aktuellen Weltperiode nach aussen physisch-mechanisch, nach innen geistig — bewusst sich zu immer höheren Formen entwickelt: es ist in etwas aufgefrischtem Gewande die uns schon bekannte Descartische Lehre von Ausdehnung und Geist, es ist mit einem Worte keine wahre Einheitslehre, sondern ein schlecht verhüllter Dualismus, der mit sich selbst in unlösbarem Widerspruche steht. So betrachten Spencer und Bain das Geistige nicht als ein Produkt des Physischen; denn sonst wären sie ja Materialisten. Sie behaupten vielmehr, das Körperliche könne nicht das Geistige hervorbringen, sondern sei mit ihm durch eine Art von prästabilierter Harmonie verknüpft; hierbei halten sie aber dennoch die Materie für die Hauptsache, das Geistige für eine Begleiterscheinung. Die materiellen Vorgänge sind für sie die primitiver Phänomene, die geistigen nur einfache Epiphänomene; man erhält auf diese Weise nicht nur einen Dualismus, wie wir früher bemerkt haben, sondern noch mehr, einen Dualismus mit materialistischer Tendenz, wobei man weder zu behaupten wagt, dass das Geistige das Körperliche sei, noch dass das erste durch das zweite hervorgebracht werde; man macht einfach das Geistige zu einem korrelativen Anblicke des

Physischen, der aus sich selbst Nichts bewirkt und keine Kraft besitzt. Dieser Pseudo-Monismus bringt also keine Einheit in die Welt hinein; er spaltet vielmehr die Wirklichkeit in drei Teile: anstatt einer einzigen Evolution, haben wir eine mechanische, ergänzt durch eine geistige und beide durch eine unbekannte Substanz oder Kraft, die allem Existierenden zu Grunde liegt — durch ein X verbunden. Nachdem nun Fouillée auf diese Weise den transcendenten Pseudo-Monismus Spencers widerlegt und bewiesen hatte, dass dieser die erwünschte Einheit des Wissens nicht herzustellen vermag, zeigt er nun, auf welchem Wege man zu einer konsequenteren Lösung des Problems gelangen kann.

Vor allem müssen alle Erscheinungen des Universums als ein dynamisches Ganzes aufgefasst werden, d. h. in ein gegenseitiges Beziehungsverhältnis von Aktion und Reaktion gesetzt werden. Es muss ferner die erwünschte Einheit nicht als eine unerkennbare Substanz oder Ursache vorgestellt werden, sondern als die experimentelle Einheit aller Thatsachen, aller Wesen, mit einem Worte als ein immanentes und kein transcendentes Band, wie es bei Spencer der Fall ist. Anstatt eines Unerkennbaren mit doppelter Erscheinungsform erhalten wir auf diese Weise eine einzige Realität der Erfahrung, welche verschiedene zu einander in einem Abhängigkeitsverhältnisse stehende Formen aufweist. Die Phänomene des Universums erscheinen alsdann als verschiedene Momente eines uns durch die Erfahrung gegebenen Faktors, eines einheitlichen Vorganges aus analogen Elementen zusammengesetzt. Fouillée setzt somit dem transcendenten Pseudo-Monismus einen experimentellen, immanenten Monismus entgegen. Im Lichte dieses Monismus erscheint nicht bloss die höchste Wirklichkeit als Einheit, sondern auch die Wirkungen dieser höchsten Realität offenbaren sich als Einheit. Es giebt keinen Dualismus mehr zwischen psychischer und physischer Welt, keine äusseren und inneren Phänomene, es giebt weder Subjekt noch Objekt, weder eine äussere noch eine innere Weltseite am Weltphänomene. Die Ausdrücke „äussere“ und „innere“ sind überhaupt keine absoluten Begriffe, sondern nur relative: sie bezeichnen die gleichen, durch das Bewusstsein erfassten Phänomene. Zwischen unserer inneren Erfahrung und den von uns objektivierten Erscheinungen, welche wir „äussere“ nennen, besteht der eigentliche Unterschied darin, dass wir das wirkliche

Eine mit seinen vielfachen Eigenschaften auf verschiedenem Wege wahrnehmen, und dass diese Wahrnehmung sich dem Grade nach verschieden gestaltet, je nachdem sie mehr oder weniger vollständig ist. Nehmen wir z. B. eine schwingende Platte: diese ist im Stande dreifache Empfindungen in uns hervorzurufen, obgleich es ein und derselbe Vorgang ist: nämlich *hörbare* Töne, *fühlbare* Erschütterungen und *sichtbare* Schwingungen; wir fassen denselben realen Vorgang nur teilweise auf, da wir ihn mit jedem Sinne besonders wahrnehmen. Das Ohr vernimmt eben nur Luftschwingungen, das Auge Aetherschwingungen, der Tastsinn Erschütterungen der Haut, welche durch Berührung des in Bewegung gesetzten Gegenstandes entstehen. Wir lernen somit denselben Vorgang stückweise kennen, je nachdem wir diesen oder jenen Sinn zu Hülfe nehmen.

„Nehmen wir aber an,“ sagt Fouillée, „dass durch eine wunderbare Organisation die Natur uns ausser unseren Augen noch einen ungewöhnlich starken mikroskopischen Apparat verliehen hätte, vermittelst dessen wir in unserem plötzlich durchsichtig gewordenen Gehirn bis in seinen letzten Molekül hineinzuschauen und zu lesen vermöchten. Da würden wir zur selben Zeit mit einer Tonempfindung auch die betreffenden Nervenschwingungen sehen und uns überzeugen, wie der Lauf der Hirnatome stets dem Laufe der Luftatome entspricht; wir werden jeden Klang nicht nur hören, sondern zugleich auch als Wellenbewegung in unserem Gehirn erblicken. Fügen wir noch zu dieser aussergewöhnlichen Organisation einen Hörapparat hinzu, der nicht weniger vollkommen als jener optische, unser Ohr in ein wunderbar mächtiges Mikrophon verwandelte, so dass wir im stande wären zu vernehmen, wie Töne in unserem Gehirn entstehen durch den gegenseitigen Anstoss der Moleküle. In diesem Falle würden wir die Moleküle beständig schwingen hören; es würde jede durch den Anblick eines Gegenstandes hervorgerufene Hirnschwingung vermittelst des cerebralen Mikroskops als Schwingung gesehen und gleichzeitig durch das cerebrale Mikrophon auch als Schwingung gehört werden.“ [1])

Könnten wir im Momente, wo wir z. B. ein Angstgefühl empfinden, die Schwingungen der Moleküle im Gehirn zu gleicher

[1]) Evolutionisme des idées-forces, p. 281.

Zeit hören, sehen und betasten, und wenn wir noch ausserdem viel kompliziertere, vollkommenere und zusammenhängendere Mittel der Wahrnehmung besitzen würden, dann erst würden wir den reellen Vorgang in seiner Totalität erfassen. In seiner gegenwärtigen Form ist leider das bewusste Subjekt nicht im Stande, ein und dasselbe Ereignis gleichzeitig auf verschiedene Weise zu erfassen. Zwar ist das Gefühl über unseren ganzen Körper verbreitet, allein die Bewegungen der Aussenwelt, welche unsern Tastsinn erregen, affizieren nicht notwendig die übrigen Sinne, weil diese lokalisiert und gleichsam intermittierend thätig sind. Die Sache würde sich aber ganz anders gestalten, wenn jeder von unseren Sinnen beständig die übrigen zu seiner Begleitung hätte und jedes Objekt in Folge dessen gleichzeitig alle Sinnesempfindung hervorbrächte.[1])

Aus dieser ganzen Betrachtungsweise ergiebt sich nun, dass für uns alles objektiv oder subjektiv ist, je nach dem Gesichtspunkte; dieselbe Reihe von Erscheinungen verschiedenartig geordnet oder zusammengestellt wird *Objekt* oder *Subjekt*. Was ist z. B. in unserem Bewusstsein der Gegenstand, den wir Feuer nennen? Das Objekt Feuer ist für uns eine Summe von Sehempfindungen, Tastempfindungen; es ist ein ganzer Komplex, den wir aus unserem Inneren nach aussen versetzen, als Antecedenz unserer Wärmeempfindung; die Wärmeempfindung ist ein Auszug (extrait) aus diesem ganzen Komplex, ein Auszug, der deshalb mit Subjektivität behaftet ist, weil wir ihn in keine klare und unterscheidbare Assoziation mit der Bewegung zu bringen im stande sind. Auf diese Weise besteht in unserem Bewusstsein eine Grundidentität zwischen subjektiven Gefühlen und vorgestellten Objektiven; das Objekt „Feuer“ und das Gefühl Wärme sind im Bewusstsein eine und dieselbe Sache, nur verknüpft mit verschiedenen Assoziationen.[2])

Das Resultat aller dieser Ausführungen ist nun folgendes: 1. Jeder Gegenstand ruft in unserem Organismus verschiedenartige Sinnesempfindungen hervor und jede Empfindung wird von gewissen Veränderungen in unserem Nervensystem begleitet. 2. Die Empfindungen sind nichts weiter als Bewegungen und Schwingungen, die man als lokale Veränderungen in unserem

[1]) Evolutionisme des idées-forces, p. 281.

[2]) Ibid., p. 286.

Gehirne wahrnehmen könnte. 3. Bewegung und Empfindung, Objekt und Subjekt, physische und mechanische Vorgänge sind identisch; das, was für mich innere Erfahrung ist, z. B. ein Lust- oder Unlustgefühl, das würde für den eben erwähnten „imaginären Beobachter“ mechanische Veränderung, objektiver Vorgang sein.

Es frägt sich nun aber: auf welcher Seite ist das Zeichen und die bezeichnete Sache, wo ist Erscheinung und wo ist wahre Wirklichkeit? Fouillée antwortet nun unumwunden: Erscheinung, Zeichen, Symbol ist die Bewegung mit den lokalen Veränderungen im Gehirne, es ist die äussere, formelle Seite eines viel tiefer wurzelnden Vorganges, unzugänglich einem Beobachter, nämlich des geistigen; die wahre Wirklichkeit sind unsere Lust und Unlustgefühle, das Psychische also. Will man eine Harmonie zwischen dem Aeusseren und Inneren herstellen, so muss man das Physische als Wirkung der inneren Vorgänge betrachten; die physischen Vorgänge wären somit die äussere Form des Begehrungsvorganges, welcher die innere Existenz ausmacht. Fouillée macht ja Spencer und Wundt den Vorwurf, dass sie das grosse Welträtsel, warum zuerst materielle und dann auch psychische Vorgänge auftreten, unerklärt lassen. Fouillée umgeht nun diese Schwierigkeit, indem er annimmt, dass irgend ein schwaches, rudimentäres Bewusstsein von aller Ewigkeit her als immanente Eigenschaft selbst der organischen Gebilde existiert habe. „Der Strom der Erscheinungen, sagt Fouillée, ergiesst sich nicht bloss in materiellen Wogen, welche jedes Element geistiger Ordnung ausschliessen würde. Die psychischen Elemente haben seit Anfang her in einer rudimentären Form existiert, aber die weitere Entwicklung lässt sie immer klarer ins Licht treten in ihrer fortschreitenden Zusammensetzung und Verknüpfung.“ [1]) „Jedes Atom und in noch höherem Grade die aus Atomen zusammengesetzten Moleküle besitzen ein gewisses Streben und wo dies vorhanden ist, besteht schon die Grundlage für die Empfindung; die Empfindungen sollen sich dann zu Anschauungen, diese zu höheren Ideen oder Begriffen entwickeln.“ [2])

Fouillée greift also auf die physische Erscheinungswelt zurück, um dort Antecedenzien des menschlichen selbstbewussten

[1]) Evolutionisme des idées-forces, p. 279.

[2]) Ibid., p. 264.

Ich zu suchen; und er findet sie in dem unbewussten oder halbbewussten Streben, welches von aller Ewigkeit her in der Materie thätig war.

Aus dieser Auffassung des Weltganzen können sehr wichtige Folgerungen in Bezug auf die universelle Evolution gezogen werden.

Fouillée ändert an der Evolutionsthese, so wie sie von Darwin und Spencer formuliert wurde, prinzipiell nichts. Auch er fasst die Evolution als eine graduelle Entwicklung der verschiedenen Formen auf, nur vervollständigt er die Evolutionsthese dahin, dass er in die Anzahl der Faktoren, welche die Evolution hervorbringen, den geistigen Faktor mit hineinbezieht. Die geistigen Vorgänge sind ebenso wirksame Faktoren der Entwicklung, als die rein mechanischen, welche der Physiker allein berücksichtigt. Die universelle Evolution vermag nicht wahrhaft universell zu sein ohne das psychische Element; sie findet weder statt, noch lässt sie sich zur Genüge erklären ohne die psychischen Elemente des Fühlens, Begehrens und Denkens. Weit entfernt also das Bewusstsein aus der allgemeinen Evolution auszuschliessen, betrachtet es Fouillée als den wesentlichen Bestandteil derselben, als das höchste, was wir überhaupt kennen, als die oberste Lichtquelle, welche der Welt erst ihren Sinn verleiht und dem völlig gleichgültigen Geschehen, dem toten, mechanischen Kräftespiel des Universums einen Inhalt, einen Wert, ein Ziel verleiht.

Die Natur bedient sich bei der Hervorbringung der Lebewesen, der Lebensformen rein mechanischer Gesetze, ohne irgend einem bestimmten Ziele, auch nicht der Glückseligkeit zuzustreben. Die Arterhaltung, Selbsterhaltung, Anpassung und natürliche Auslese vollziehen sich zuerst rein mechanisch; erst das Bewusstsein ändert diesen blinden Mechanismus in *bewusste Finalität.* So lange das Bewusstsein nicht wirkt, kämpfen die Lebewesen gleichwohl für ihre Existenz, für ihre Selbsterhaltung, ohne dass sie es aber als ein wesentliches und allgemeines Ziel der Evolution betrachten; man kann nicht sagen, dass sie es als höchstes Gut betrachten und demselben mit vollem Bewusstsein zustreben. „Gesetzt aber den Fall, sagt Fouillée, dass zu einer gewissen Zeit Wesen geboren werden, welche das Gute denken und fühlen und ihre Fortdauer sich ebenso klar als Zweck vorstellen, als selbst Darwin es nicht besser gethan

hätte, und ausserdem ihres harten Kampfes ums Dasein bewusst sind; werden solche vom Bewusstsein begleiteten Gehirne nicht anderen überlegen sein? Jedenfalls! Wenn der Mechanismus dazu gelangt, sich zur verständigen Endursache zu machen (finalité intelligente), so gewinnt er einen Hauptvorteil im Kampfe ums Leben in allen seinen Formen. In dieser Hinsicht wird das Bewusstsein, beim Menschen wenigstens, zu einem Hauptfaktor in der Durchführung der natürlichen Zuchtwahl. Hieraus aber folgt, dass das Bewusstsein beim Menschen ein Mittel ist, seine Ideale zu verwirklichen, die ohne dasselbe einfache Ideale geblieben wären oder nur durch einen glücklichen Zufall zur That gelangt wären. Indem ich das Ideal meiner möglichen und begehrenswerten Freiheit begreife, wird diese zu einem Endzweck und reagiert auf den Mechanismus, welcher vorher in geradliniger Notwendigkeit sich fortbewegte; die Idee ändert seine Richtung, macht ihn biegsamer und bringt ihn auch thatsächlich der Freiheit näher.

Mit einem Worte, das Bewusstsein ist eine Kraft, welche sich nach aussen hin objektiviert (une force d'objectivation extérieure). Will man es mit einem Lichte vergleichen, das eine Maschine beleuchtet, so müssen wir uns eine Maschine vorstellen, in der das Licht auf eine sensible Platte fallen und dort chemische Veränderungen hervorrufen würde, die später in sichtbare Bewegungen umgesetzt, stark genug wären, die Richtung der Maschine zu verändern. So sehen wir im Groweschen Kasten einen Lichtstrahl hintereinander chemische Wirkung, Wärme, Elektrizität, Magnetismus hervorbringen und zuletzt die Nadel auf dem Zeigerblatte in Bewegung setzen." [1])

Auf diese Weise glaubt nun Fouillée, einen klaren, wahrhaft einheitlichen, überall und stets von denselben mechanisch-psychischen Gesetzen beherrschten Monismus zu stande gebracht zu haben. Den philosophischen Ausdruck dieses evolutionistischen Monismus bilden die Theorie und die Psychologie der Ideen-Kräfte, von denen die erste dazu bestimmt ist, die Synthese des Idealen und Realen zu vollziehen und die zweite die psychologische Basis dazu zu liefern.

---

[1]) Evolutionisme des idées-forces, p. 276—77.

II. Zur Psychologie der Ideen-Kräfte.

Fouillée fasst das Wort Idee im kartesianischen Sinne auf, d. h. er betrachtet nicht bloss die vorstellende Thätigkeit, die intellektuelle Seite der Idee, sondern auch die emotionelle Seite, die sie begleitenden Gefühle, Strebungen, Empfindungen.

Dem Worte „Idee" fügt er dann noch den Ausdruck „Kraft" hinzu, um sie von den Ideen Spencers als blosser Reflexe, Schatten oder Begleiterscheinungen physischer Prozesse zu unterscheiden und um damit alle möglichen Einwirkungsformen, die sie als Faktor, Ursache und Bedingung in den Veränderungen anderer Phänomene auszuüben vermag, zu bezeichnen. Im engeren Sinne des Wortes bezeichnet „Idee" die innere Vorstellung dessen, was bereits ist oder sein kann, d. h. einen Bewusstseinszustand, der die Vorstellung eines Objektes zum Inhalte hat; diese so aufgefasste Idee wird aber erst auf indirektem Wege aktiv, nämlich durch Vermittlung der Gefühle, der Begehrungen, welche sie in uns hervorruft; das Hervorrufen der Gefühle, Triebe, Begehrungen, mit einem Worte der Gefühlsmomente, muss geradezu als die unerlässliche Voraussetzung ihrer Verwirklichung betrachtet werden. Die Idee ist daher jede Form des bewussten Lebens, welches zugleich begehrender, bewegender und auffassender Natur ist, sie drückt Bewusstseinsvorgänge aus, welche sich ihrer selbst und ihres Gegenstandes bewusst sind. Wir gelangen nun somit zur vollständigen Definition der Idee.

Unter Idee oder Bewusstseinsformen sind alle Bewusstseinszustände zu verstehen, welche einer Reflexion auf sich selbst fähig sind und dadurch eben einer Reaktion sowohl auf sich selbst, als auch auf andere Bewusstseinszustände und Dank des Wechselverhältnisses des Geistigen und Physischen auch auf die Organe der Bewegung.

„Nous appelons idée, formes mentales ou formes de conscience, tous les états en tant que susceptibles de réflexion et

par réflexion de réaction sur eux-mêmes, sur les autres états de conscience, enfin, grâce à la liaison du physique et du mental, sur les organes du mouvement.“

Was nun die „Kraft“ der Ideen anbelangt, so erscheint sie, vom *psychologischen* Standpunkte aus betrachtet, als dasjenige aktive, triebartige Element, das jeder Bewusstseinsvorgang neben seiner rein representativen, auffassenden Seite enthält und demzufolge das Bewusstsein die Tendenz besitzt, seinen Gegenstand zu realisieren. Vom *physiologischen* Standpunkt aus betrachtet, besteht die Kraft der Ideen nicht in der mechanischen Reaktion, die sie bewirken, sondern im Gesetze, vermöge dessen jeder Bewusstseinszustand an eine ihm entsprechende Bewegung gebunden ist, die, wenn sie nicht gehemmt, nicht verhindert wird, die Idee nach aussen hin verwirklicht.

Das fundamentale Prinzip, worauf sich die Theorie der Ideen-Kräfte aufbaut, ist die untrennbare Einheit der vorstellenden, fühlenden und begehrenden Thätigkeit. Alle Bewusstseinsthatsachen, und mögen sie noch so kompliziert sein, können auf diesen einfachen Vorgang zurückgeführt werden: Empfinden, Fühlen und Reagieren. In unseren abstrakten Ideen, wie in den mächtigsten Gefühlen, kann die Analyse diese drei psychischen Elemente in ihren verschiedenartigsten Kombinationen und Abstufungen aufdecken. Wir fühlen und denken zugleich in allen Momenten unseres bewussten Lebens, nur giebt es Fälle, wo der Gedanke so mächtig ist, dass er das Gefühl weit hinter sich im Schatten lässt, und umgekehrt, Fälle, wo das Gefühl in den Vordergrund tritt, so dass man nur durch eine sehr aufmerksame Analyse des Seelenzustandes den dahinter lauernden Gedanken ausfindig machen kann. Mit der Einheit der psychischen Grundfunktion hängt folgende Thatsache zusammen: jeder Bewusstseinszustand ruft in uns eine entsprechende Bewegung hervor, welche die Richtung unseres Willens mehr oder weniger beeinflusst. Fouillée formuliert dieses Gesetz folgenderweise: *„Jeder Bewusstseinsvorgang hat die Tendenz, entsprechend seiner Kraft und Intensität mehr oder minder intensive und umfassende Bewegungen hervorzurufen.“* „Tout état de conscience, en raison de son intensité même ou de sa force, tend à determiner des mouvements plus ou moins intenses et étendus.“ Es giebt keinen Bewusstseinszustand, und wäre er noch so schwach,

der nicht im Stande ist, in unserem Organismus eine leichte Welle der Bewegung zu erzeugen. Jeder Bewusstseinsakt ruft eine mehr oder weniger energische Erregung im Gehirne hervor; diese geht nicht verloren, sie pflanzt sich fort, sei es in der unsichtbaren Form der Molekularbewegung oder in der sichtbaren Bewegung der Translation. Es erscheint daher jeder Vorgang im Bewusstsein, von der *mechanischen Seite* aus betrachtet, als Offenbarung einer Kraft, da er eben an eine korrelative cerebrale Bewegung geknüpft ist; zieht man die *physische* Seite des Vorganges in Erwägung, dann erscheint jeder Zustand des Bewusstseins als ein mehr oder weniger intensiver Begehrungsvorgang (processus appétitif), der entsprechend der Intensität des *Vorstellens* (de la représentation), *Fühlens* (du sentiment) und *Strebens* oder Begehrens (l'appétition) Bewegung zur Folge hat.

Denken, Fühlen und *Wollen* ist somit immer von Bewegung begleitet; nur im Bewusstsein des Erwachsenen scheinen diese Grundfunktionen von Bewegung getrennt werden zu können. Wir sind jetzt im Stande, uns eine Bewegung unseres Körpers zu denken, ohne dass wir sie auch thatsächlich und vollständig ausführen; in diesem Falle unterbrechen wir aber die in Folge des Vorstellens selbst bereits begonnene Bewegung. Wir fühlen sogar in diesem Falle eine gewisse Bewegungsimpulsion, nur widerstehen wir derselben, wir paralysieren gewissermassen die Ausführungstendenz. War die Vorstellung energisch, so ist es auch die Bewegungsimpulsion, und der Kraftaufwand, diese Bewegung zurückzuhalten, muss dem entsprechend um so energischer sein. Bekanntlich sind ja die Wilden und Kinder unfähig, sich eine Bewegung lebhaft vorzustellen, ohne dass sie dieselbe auch thatsächlich ausführen. Wenn uns also der Gedanke seiner bewegenden Kraft beraubt zu sein scheint, so geschieht es erst in einem späteren Stadium. Diese Trennung des Denkens vom Bewegen ist keine ursprüngliche, primitive Eigenschaft, sondern eine erworbene: sie entsteht aus dem Konflikte der Vorstellungen, Empfindungen und Impulsionen, der dann schliesslich die Hemmung der Bewegung zur Folge hat; die Hemmung ist somit eine gegenseitige Neutralisation von entgegengesetzten Impulsionen, eine Zusammensetzung von Kräften, deren Resultante ein immer labil bleibendes Gleichgewicht ist. Diese Theorie von der primitiven Einheit zwischen der Bewegung

und den drei Grundfunktionen der geistigen Thätigkeit — Denken, Wollen und Fühlen — bewahrheitet sich auch durch die Erfahrung. Fouillée führt nämlich eine ganze Reihe von Beispielen an, die dazu bestimmt sind, die Richtigkeit des folgenden Satzes zu beweisen: *Die Ideen besitzen eine Energie der Entwickelung und die Vorstellung von Etwas kann als der Beginn des Seins der Sache betrachtet werden; denn jede Idee ist ein Bild und enthält als solches eine Menge von Empfindungen und Bewegungen im Zustande des Entstehens. „Toute idée est une image conséquemment un ensemble de sensations et de mouvements renaissants.“*

Ersteht in meinem Bewusstsein das Bild eines Spazierganges in der Form einer lebhaften Vorstellung, so werde ich spazieren gehen, wenn nicht andere Bilder, Empfindungen oder irgend welche äussere Ursachen hindernd eintreten. Unsere Gedanken sind eben Bewegungen in den Gehirnzellen, die mit unwiderstehlicher Kraft bestrebt sind, sich zu verwirklichen. Die wissenschaftlichen Experimente der Psycho-Physik bestätigen die gewöhnliche Erfahrung, indem sie uns beweisen, dass die *Vorstellung* einer Bewegung zur Uebertragung derselben führt, wenn sie durch andere Vorstellungen in ihrem Laufe nicht zurückgehalten oder neutralisiert wird. Von dem Augenblicke an, wo wir, wie Wundt es nennt, mit der Apperceptition der Idee einer Bewegung zu thun haben, ist auch schon thatsächlich Bewegung vorhanden, so dass Wahrnehmen und Bewegen identisch sind („apercevoir et mouvoir sont même chose“).

Das, was wir von der Vorstellung einer Bewegung gesagt haben, gilt auch von der *Erwartung* einer Bewegung („l'attente d'un mouvement“).

Die Erwartung einer Bewegung ist als Beginn derselben zu betrachten; es ist eine bereits begonnene Impulsion, eine Innervation in den motorischen Centren; diese Impulsion kann unter Umständen so gewaltig sein, dass, wenn wir uns einen Ton zu vernehmen vorbereiten, wir ihn auch in dem Falle zu hören glauben, wo an Stelle dessen ein elektrischer Funke stattgefunden hat. Etwas analoges bietet folgender Fall: wenn wir uns vor einem Abgrunde befinden, so ist die Vorstellung des Fallens so intensiv und die schon begonnene Impulsion so gewaltig, dass wir eine ungeheure Willensanstrengung machen müssen, um uns

vom Fallen zurückzuhalten. Unter diese Regel fällt auch der Fall der idée-fixe; diese schliesst durch ihre Intensität und Konstanz fast alle anderen Vorstellungen aus, erhält auf diese Weise eine überwiegende Macht im Bewusstsein, und da sie keinen Widerstand seitens anderer Vorstellungen mehr findet, so beherrscht sie ausschliesslich unser Benehmen und gestaltet es bis zur krankhaften Einseitigkeit um. Der Zustand des Somnambulismus ist demjenigen der idée-fixe sehr verwandt. Somnambul ist derjenige, der alles, was er denkt, auch gleichzeitig vollzieht: die Bewegung im Gehirne ist so stark, der Widerstand der Organe dermassen abgeschwächt, dass sie sich mit unwiderstehlicher Kraft auf alle Glieder verpflanzt. Die Fälle der hypnotischen Suggestion können auch als Ideen einer Bewegung oder Handlung betrachtet werden. Im hypnotischen Zustande werden alle Ideen zu Gunsten einer einzigen, die man eben suggeriert, ausgeschlossen, es entsteht ein künstlicher Monoideismus; der Hypnotiseur bildet sozusagen eine Leere im Gehirne, führt dann in diese Leere einen bestimmten Gedanken ein, der, da er fast allein ist, sich in Bewegungen verwirklicht.

Es sind aber nicht bloss die Ideen einer Bewegung oder einer Handlung, welche die Tendenz haben, sich zu verwirklichen, indem sie sich selbst begreifen, sondern dies gilt auch von der Idee einer *Empfindung* oder eines Gefühles. Die Idee eines Gefühles oder einer Empfindung, wenn sie einen gewissen Intensitätsgrad erreicht hat, ist im stande, in uns thatsächlich das betreffende Gefühl wachzurufen. Stellen wir uns z. B. eine bestimmte Stelle an der Oberfläche unseres Körpers vor und fixieren wir nun unsere Aufmerksamkeit auf diesen Punkt, so fangen sich an dieser Stelle gewisse mehr oder weniger deutliche Empfindungen zu entwickeln an, die sich nur dadurch erklären lassen, dass die centrale Erregung sich auf die sensoriellen Nerven, die an dieser Stelle münden, fortgepflanzt hat. Die Nervenwelle folgt also der Richtung desjenigen Teiles unseres Körpers, den wir gedanklich fixiert haben, und das in Folge der Wechselbeziehung zwischen dem Gehirne und der betreffenden Stelle des Körpers. Hält man uns eine Nadel vor und droht damit eine gewisse Stelle zu stechen, so empfinden wir ein eigentümliches Gefühl, das nur davon herrühren kann, dass die Nervenwelle sich fortgepflanzt hat vom Centrum an die Peri-

pherie. Die Idee ruft hier den Nervenprozess hervor und leitet ihn nach der Richtung hin, wo sich die durch sie fixierten Organe befinden. Dadurch erklären sich solche Erscheinungen wie der Zufluss des Blutes zu bestimmten Teilen unseres Organismus zu einem Zeitpunkte, wo man dies thatsächlich erwartet. So kann auch ferner das Erwarten einer Krankheit, eines Leidens, die Krankheit selbst hervorrufen. Es existiert also ein fortwährender Austausch der Nervenwellen zwischen dem Gehirne und den Organen, und die Idee kann gewissermassen als der erste Entwurf, als der Beginn dessen, was sich im Organismus abspielt, betrachtet werden.

Wir haben bis jetzt von solchen Ideen gesprochen, die zugleich Bilder sind, d. h. mit der Vorstellung einer Bewegung, Handlung oder eines Gefühls verbunden sind. Wie steht es nun aber mit den abstrakten Ideen? Besitzen auch diese die Energie der Verwirklichung, die Macht, Bewegungen auszulösen und zu leiten?

Die Antwort darauf lautet positiv: jede Idee, und mag sie noch so abstrakt sein, enthält noch sensorielle und motorische Bilder, folglich auch die Tendenz zur Bewegung. Ja, noch mehr, jede allgemeine Idee, die in einer Beziehung zur Handlung steht, und deren Objekt durchaus realisiert werden kann, wie z. B. das Wohl der Familie, die Idee des Vaterlandes, der Menschheit, der Gleichheit u. s. w. übt einen entschiedenen Einfluss aus, sie wird zur treibenden Kraft, welche Individuen und ganze Massen hinzureissen im stande ist. Es ist überhaupt falsch, von sogenannten „reinen Ideen" zu sprechen. Solche giebt es nicht. Wenn man die abstrakteste aller Ideen untersucht: die Idee der Idee, die kein sinnliches Bild mehr zu enthalten scheint, so ergiebt sich, dass auch diese ein Bild enthält. Der psychische Hintergrund der *Idee der Idee* ist gebildet durch die Gesamtempfindung unseres körperlichen Daseins und seiner funktionellen Thätigkeit, durch die infinitesimalen Empfindungen, mit einem Worte durch den allgemeinen Zustand: *Coinästhesie*. Kurzum, wir sind keine reinen Geister, wir können noch so lange unseren Gedanken denken und den Gedanken dieses Gedankens, wir besitzen immer eine wenn noch so dunkel unbestimmte Wahrnehmung: 1. unseres Körpers und zwar selbst dann, wann wir

unsere Aufmerksamkeit nicht darauf lenken; 2. einer centralen Thätigkeit, die immer mechanischer Natur ist.

Wie es Ideenkräfte giebt, so giebt es auch Wortkräfte. Die Worte spielen eine wichtige Rolle, im moralischen, politischen und auch im täglichen Leben. Das Wort, „du sollst nicht“ kann uns im gegebenen Momente von einer bestimmten Handlung zurückhalten, dasjenige hingegen „Vaterland“ oder „Ehre“ zu einer Handlung anspornen. Mit dem Worte „Freiheit und Gleichheit“ sind Massen in Bewegung gesetzt worden. Was liegt nun an diesen Worten, dass so die Massen begeistert und hinreisst? Liegt das *motorische* Element in der kleinen Bewegung des Kehlkopfes? Sicherlich nicht! Diese Worte sind nur Auslösungskräfte eines tief wurzelnden Mechanismus: es ist eine Unzahl von motorischen Kräften, die sich im Gehirn angesammelt haben und die, sobald die wirksamen Worte ausgesprochen sind, mit unwiderstehlicher Gewalt in der Richtung der Muskeln hinstürmen, und diese treibenden Kräfte entsprechen einer Anzahl von Ideenkräften und den mit ihnen in Beziehung stehenden Emotionen, Empfindungen und Begehrungen. Die scheinbar abstraktesten Worte und Ideen bergen also in ihrem Schosse Legionen von Gefühlsmomenten und Leidenschaften, die bei jeder Möglichkeit auszubrechen im stande sind, so dass man behaupten kann: je allgemeiner eine Idee ist, je abstrakter ein Wort, desto komplizierter, mannigfacher und zahlreicher sind die durch sie bewirkten Empfindungen und Gefühle. Ja, es giebt sogar Ideen, deren Kraft in geradem Verhältnisse zu ihrer Universalität steigt. „Il est des idées dont la force croît en raison de leur universalité.“

Aus den bisherigen Erörterungen ergiebt sich nun folgendes Gesetz: jeder Bewusstseinszustand ohne Unterschied ist bewegende Kraft, in dem Sinne nämlich, dass er immer die drei psychischen Grundfunktionen in sich schliesst, die immer das Bestreben haben, sich in Bewegung umzusetzen; wenn also dieser Zustand des Bewusstseins allein wäre, so würde er unvermeidlich eine Bewegung zur Folge haben, d. h. seinen Gegenstand verwirklichen; da er aber durch eine Menge anderer Vorgänge im Bewusstsein durchkreuzt ist, so ist die Endthätigkeit immer die Resultante einer ganzen Komposition von Kräften.

Gestützt auf diese Theorie der Ideenkräfte hat Fouillée ein allgemeines System der Psychologie aufgebaut, dessen Ziel, wie wir es schon bereits angedeutet haben, eine psychologische Grundlegung der Philosophie ist. *Suchen wir uns in kurzem Umrisse die Grundlagen dieser Psychologie zu vergegenwärtigen.* Das Bestreben Fouillées ist darauf gerichtet, die auf dem Gebiete der Psychologie und Philosophie herrschenden Richtungen des Intellektualismus und Materialismus oder Epiphänomenalismus zu widerlegen.

Die bisherige Psychologie wurde meist unter dem Gesichtspunkte des Intellektes behandelt; sie war eine Art abstrakter Ideologie; sie verlegte das Wesen und den Schwerpunkt alles geistigen Geschehens in die Vorstellung; sie betrachtete demnach nur die repräsentative Seite, d. h. die vorstellende Thätigkeit der Ideen, ohne auf die ihnen zukommende Kraft Rücksicht zu nehmen, sie verkannte vollständig ihren dynamischen Charakter. Allein die vorstellende oder repräsentative Funktion des Denkens ist nicht das weitaus Wichtigste in der Psychologie. Das, worauf es vor allem ankommt, das Hauptinteresse, besteht vielmehr darin, zu wissen, welchen Grad von Wirksamkeit man dem Bewusstsein sowohl in uns, als auch ausserhalb unser zuschreiben kann. Welche Kraft besitzen die Ideen, überhaupt alle Bewusstseinsvorgänge und schliesslich, wie gross ist ihr Einfluss auf die Evolution des Geistes und auf diejenige der ganzen Natur? Darin besteht eben das psychologische Problem.

Damit nun die Rolle des Bewusstseins im Universum nicht auf Null herabsinkt, sind zwei Voraussetzungen notwendig: *erstens* müssen unsere Ideen und unsere Gefühle nicht als blosse Anzeichen, Begleiterscheinungen einer Evolution, die ohne ihre Mitwirkung nach rein physischen Ursachen verläuft, betrachtet werden, sondern als reelle Bedingungen der inneren Veränderung, folglich als thätige Faktoren der geistigen Evolution; *zweitens* müssten die inneren Veränderungen, um auch ausserhalb unser in das Geschehen der umgebenden Welt eingreifen zu können, als untrennbar von einer äusseren Veränderung, von einem Bewegungsimpulse gedacht werden; auf diese Weise werden eben die Ideen, die innerlich thätig waren, gleichzeitig auch nach aussen hin Ausdruck finden. Der innere Vorgang, die Idee,

wird somit ein Faktor in aller inneren und äusseren Evolution, d. h. zur treibenden Macht.

Diese äussere und innere Wirksamkeit der Ideen beruht auf der fundamentalen Einheit des Physischen und Geistigen, und in diesem Sinne kann man von Ideen-Kräften sprechen. Fouillée unternimmt es, die ganze Entwicklung des menschlichen Geistes auf die Funktion der Ideen-Kräfte zurückzuführen. Das Prinzip, von welchem Fouillée ausgeht, und welches gleichzeitig die Einheit der psychischen Funktionen begründet, ist folgendes: jeder Zustand des Bewusstseins muss als ein Vorgang aufgefasst werden, der aus drei eng untereinander verknüpften Faktoren besteht: 1. einer Unterscheidungsfähigkeit, der zufolge jedes lebende Wesen die Veränderungen seines Zustandes wahrnimmt und die zugleich den Keim bilden, woraus sich dann später die Empfindung und Intelligenz herausentwickeln; 2. einem, wenn auch noch so dumpfen Gefühl des Wohl- oder Missbehagens, d. h. der Lebensförderung oder Lebenshemmung, welches bewirkt, dass jedes Wesen sich nicht gleichgültig gegen die Veränderungen seiner Zustände verhält; irgend einer Reaktion, welche im Keime schon die künftigen Elemente der Willensthätigkeit in sich schliesst; dieses Prinzip lässt sich nun in einer Formel kurz dahin fassen:

Das Grundelement des Innenlebens ist untrennbar, ist in einer zugleich empfindenden, fühlenden und strebenden Bewegung, unterscheidend und auswählend.

Die allen Bewusstseinszuständen innewohnende Kraft beruht eben in letzter Linie auf der Untrennbarkeit dieser beiden fundamentalen Grundfunktionen der *Unterscheidungsthätigkeit*, woraus der Intellekt sich entwickelt und die *Auswahl* oder Bevorzugungsthätigkeit, woraus der Wille sich entwickelt. Die *Unterscheidung* (discernement) vom Standpunkte des Intellektes kann implicite, d. h. stillschweigend mit inbegriffen sein, wenn nur eine Thatsache im Bewusstsein zugegen ist, ohne dass es nötig wäre, dieselbe mit irgend einer anderen in Vergleich zu ziehen; ebenso die *Bevorzugung* (préférence) oder Auswahl vom Standpunkte des Willens: es existiert implicite eine Bevorzugung, ohne dass dieselbe eines vorangehenden Vergleiches bedürfte.

Ich empfinde z. B. einen Schmerz, und ich reagiere unmittelbar auf diese Empfindung, indem ich ihre Aufhebung

verlange; ich brauche nicht erst eine bewusste Vergleichung der Ideen oder der möglichen Fälle anzustellen. Es existiert eine spontane, unüberlegte *Bevorzugung* zu Gunsten der Lust und gleichzeitig eine *Unterscheidung* meines gegenwärtigen Zustandes. Würde man nicht unterscheiden können, so würde man auch nicht bevorzugen, wählen können. Ueberhaupt entwickelt sich die Unterscheidungsthätigkeit erst angesichts einer möglichen *Wahl*, und man kann sogar behaupten, dass jede Unterscheidung im Keime in rudimentärer Form schon die praktische Wahlthätigkeit erklärt. Diese untrennbare Einheit des *Denkens* und *Handelns* ist das wichtigste Gesetz der Psychologe und es findet seinen adäquaten Ausdruck in der Formel: Idee-Kraft.

Jeder Bewusstseinszustand ist *Idee,* insofern er irgend welche Unterscheidung und *Kraft,* insofern er irgend welche Bevorzugung in sich birgt, sodass in letzter Linie jede psychische oder geistige Kraft ein Wollen ist.

Die Ideen enthalten potentiell ein ganzes System von Empfindungen im Zustand des Entstehens; sie drücken die mehr oder weniger bewusste Seite unseres emotionalen Lebens aus, d. h. des Empfindens und Strebens; andererseits sind die Ideen als Mittelding zwischen psychologischer Anschauung und physischer Gehirnschwingung immer an einen Gehirnvorgang geknüpft und nehmen daher als Ausdruck nach aussen hin die Richtung unserer Centralthätigkeit; diese stellt nun die mehr oder minder vollständige Verwirklichung der Ideen dar.

Jeder Bewusstseinsvorgang, jeder Gedanke ist demnach zugleich *aktiv* und *objektiv;* aktiv insofern, als er den Bedingungen der Gehirnthätigkeit gemäss die Ausführung oder Unterlassung gewisser äusseren Bewegungen zur Folge hat; objektiv insofern, als er immer mit der Vorstellung eines äusseren Gegenstandes verknüpft ist, der aber in eine reale Welt projiziert wird und nicht in die isolierte eines einzelnen Ichs, einer „Monade ohne Fenster“, ohne jedwede Möglichkeit der Wirkung auf andere.

Die Ideen sind keine abstrakten Wesenheiten, keine Art von psychischen Atomen. Es giebt überhaupt keine völlig einfachen Bewusstseinszustände; sie sind als Folge einer unzähligen Masse von Aktionen und Reaktionen zwischen uns und der äusseren Umgebung, als Produkt der Wechselwirkung aufzufassen und sie haben als organisches Korrelat die Totalität aller im Gehirne

sich abspielenden Bewegungen. Die sogenannten „einfachen Ideen“, wenn es solche gäbe, würden ebenso unterscheidbar sein, wie die fiktiven physischen Atome und man könnte sie noch so lange in mannigfaltigster Weise untereinander kombinieren — es würde aus ihnen keine Empfindung der Lust oder Unlust, keine Begehrung entstehen. Ebenso ist es falsch, den Bewusstseinsvorgängen eine besondere, von Allem losgelöste Kraft zuzuschreiben; ihre Aktion ist diejenige des ganzen Bewusstseins als solchen, sie sind dessen Kräfte und Erscheinungsweisen. Die Psychologie der Ideen-Kräfte gelangt nun somit zur *Kontinuität und Solidarität aller Bewusstseinsphänome.*

Im Lichte dieser Auffassung erscheinen die *repräsentativen* oder intellektuellen Elemente, ferner die *Elemente des Gefühllebens* und die *Willensimpulse* nicht als Wesensverschiedenheiten, sondern als Entwicklungsphasen einer gemeinsamen Wurzel, eines allgemeinen Vorganges, nämlich des Begehrungsvorganges; die Betonung dieses Vorganges und die Zurückführung aller Erscheinungen des sensoriellen und intellektuellen Lebens auf die einzige Funktion der inneren Triebe, ist das charakteristische Merkmal der Psychologie Fouillées.

Ein anderes nicht minder wichtiges Merkmal der Psychologie der Ideenkräfte ist dessen synthetisches Verfahren. Die Psychologie kann nicht rein analytisch verfahren, das widerspricht vollständig dem Prinzipe der Einheit und Solidarität aller Bewusstseinsvorgänge; sie muss vielmehr alles psychische Geschehen vom synthetischen Standpunkte aus betrachten; anstatt die psychischen Phänomene von einander zu trennen, wird sie dieselben als eine Einheit, als ein Ganzes auffassen und zwar in ihren Beziehungen zum Inneren, zum Zentrum alles geistigen Geschehens, zum denkenden, handelnden und fühlenden Subjekte, das nicht bloss sie denkt, sie vorstellt, sondern auch seine Emotionen und Willensreaktion hinzufügt.

Wenn nun der Mittelpunkt der psychologischen Betrachtung das denkende Subjekt ist, so fragt es sich, durch welche Thätigkeit offenbart sich das bewusste Subjekt? Diese Thätigkeit ist das jedem Individuum innewohnende Streben nach einem Ziele; im rein psychischen Prinzipe des *Nutzens*, des *Vorteils* wurzelt die tiefe Erklärung des Lebens und des Kampfes um die Existenz.

Die psychischen Vorgänge unterscheiden sich von den physischen dadurch, dass während diese eine einfache causale Verknüpfung der Phänomene in der Zeit darstellen, jene Phänomene bieten, die in einem inneren Wechselverhältnisse sich befinden, so dass sie sich ergänzen, festsetzen und uns daher als Trieb-Kräfte oder Ideen-Kräfte erscheinen, als successive Fortschritte eines nach dem höchsten Gute strebenden Willens. Man kann also sagen, dass die psychischen Beziehungen, Beziehungen der *immanenten Kausalität* sind und als solche sich von den Gesetzen der rein physischen, mechanischen Kausalität unterscheiden.

Die Psychologie vervollständigt somit den rein mechanischen, äusseren Determinismus, welchen die Biologie allen ihren Erklärungen des Lebens zu Grunde legt, durch folgendes Prinzip: *alles Leben wurzelt im Interesse, in der Zielstrebigkeit; im lebenden Wesen sind Causalität und Zweckbewegung eines und dasselbe, beide finden ihre Identität im Willen.* Die Psychologie der Ideen-Kräfte kann daher als die *Lehre vom Willen definiert werden;* sie betrachtet alle Denkformen, auch die logischen Gesetze, *als Resultat der Setzung des Willens und seines Widerstandes gegen die Hemmung.*

Gegen Münsterberg und James verteidigt Fouillée den aktiven Charakter des denkenden Subjektes. Nicht alle Vorgänge im Bewusstsein lassen sich auf ein äusseres Objekt, auf zentrifugale Eindrücke oder Reize zurückführen. Das Bewusstsein ist kein Spiegelbild, das passiv die Objekte wiederspiegelt, so wie sie fertig daliegen; nicht alles was wir empfinden, ist strikt objektiv. Schon in der einfachen Empfindung giebt es etwas, was nicht schlechthin auf ein äusseres Objekt bezogen werden kann: es sind dies nämlich die Gefühle der Lust und Unlust. Versuchen wir z. B. die Gefühle der Lust oder Unlust als Objekte vorzustellen — es wird uns nie gelingen; wir werden uns dabei immer etwas anderes vorstellen als Lust und Unlust; es ist entweder eine bestimmte Stelle unseres Körpers, wo wir die betreffenden Gefühle lokalisieren, oder irgend eine andere Zeit oder Ortsbeziehung, niemals aber Lust und Unlust als solche.

Verfahren wir nun umgekehrt und versuchen wir jede Vorstellung oder Wahrnehmung der Aussenwelt zu unterdrücken,

wir fahren nicht desto weniger fort, Lust und Unlust zu empfinden, zu leiden und zu geniessen.

Damit ist die Unmöglichkeit konstatiert, unseren Gefühlen irgend welchen Charakter von Objektivität aufzuprägen. Ja, noch mehr, sie werden beim Objektivieren zerstört.

Jeder Bewusstseinszustand enthält also ein subjektives, nicht eliminierbares Element, das geradezu beim Objektivieren zu Grunde geht. Auch *Reaktion* des Bewusstseins auf Lust und Unlust ist Etwas, was sich nicht als Objekt darstellen lässt; indem wir das Lustgefühl erstreben und das Unlustgefühl vermeiden, dem ersten zustimmen und das zweite bekämpfen, haben wir das Bewusstsein von Etwas, was nicht mehr Lust und Unlust ist. Vergebens werden wir versuchen, uns diese Reaktion des Bewusstseins vorzustellen, es wird uns nicht gelingen. Die Unmöglichkeit der Objektivation, der Beziehung auf Gegenstände, mag wohl manche Psychologen bewogen haben, die Realität des Willens und Begehrens in Abrede zu stellen.

Daraus aber, sagt Fouillée, dass man sich einen inneren Vorgang nicht als Objekt vorstellen kann, folgt noch lange nicht, dass er nicht existiere; er ist eben dermassen mit unserem Ich zusammen gewachsen, dass er nicht mehr von uns selbst zu unterscheiden ist; er identifiziert sich mit unserem intimsten Wesen und kann deshalb nicht als ein ausserhalb unser liegendes Objekt vorgestellt werden.

Dasjenige, was sich nicht auf die alleinige Wirkung der äusseren Gegenstände zurückführen lässt, ist das, was Plato, Aristoteles und später Kant den *Stoff* der Erkenntnis nennt.

Und nun sagt Fouillée: „Wenn irgend etwas verdient als *a priori*, als ein von der Aussenwelt unabhängiges, dem denkenden Subjekte eigentümliches Phänomen hingestellt zu werden, so ist es wohl vor allem das sinnliche, materielle Element in der Erkenntnis.“

Der Kantische Standpunkt der Erkenntnis wird auf diese Weise bedenklich verändert: die Sinnlichkeit oder der *Stoff* der Erkenntnis, den Kant als etwas Gegebenes, Aeusseres betrachtet, erscheint bei Fouillée als das originellste Produkt der Erkenntnis, als etwas sui generis, als ein Novum, das sich nicht auf Einwirkung äusserer Gegenstände zurückführen lässt; die zeitliche Folge der Empfindungen, ihre wechselseitigen Beziehungen, ihre kausale

Verknüpfung, die Gesetze ihrer Kombinationen, mit einem Worte Alles, was Kant als die *Formen* a priori der Erkenntnis bezeichnet, erscheint hingegen als etwas Gegebenes, als etwas, was uns von der Aussenwelt aufgedrängt wird.

Die Psychologie der Ideen-Kräfte geht von dem Prinzip aus, dass in jedem Bewusstseinszustande nicht bloss eine passive Vorstellungsform herrscht, sondern ein in seiner Thätigkeit begünstigter oder gehemmter Wille. Sie betrachtet ferner nicht die Bewusstseinsvorgänge an sich, oder in ihrer Beziehung auf ein Objekt, sie fasst sie vor allem als Bedingungen innerer Veränderungen auf, welche ihren Abschluss und ihren Ausdruck in äusseren Bewegungen finden.

Sie untersucht sowohl die Macht des Subjektes auf das Objekt, als auch das umgekehrte Verhältnis, den Einfluss der Objekte auf das Subjekt, und unter den Vorstellungsbeziehungen sucht sie die gegenseitigen Aktionsbeziehungen zu entdecken. Sie zeigt schliesslich, wie die Vorstellungen durch die Willensimpulse, die sie enthalten, zu wirklichen Reaktionen sich gestalten und auf diese Weise die wichtigsten Faktoren der universellen Evolution werden.

Was nun die von Fouillée für die Psychologie empfohlene synthetische Methode anbelangt, so hat sie den Vorteil, die Psychologie nicht bloss an die Physiologie, sondern auch an die allgemeine Philosophie zu knüpfen. Vereinigt mit der Physiologie oder den exakten Wissenschaften und mit der Philosophie, wird die Psychologie der Ideen-Kräfte der zukünftigen Metaphysik das Prinzip einer einheitlichen Weltbetrachtung liefern.

Das sind nun die allgemeinen Prinzipien des psychologischen Problems, so wie Fouillée es auffasst; an der Hand dieser Prinzipien sucht er die verschiedenen Lehren der Psychologie zu beleuchten, wobei er den Einfluss der Ideen-Kräfte und des Begehrungsvorganges allen seinen psychologischen Betrachtungen zu Grunde legt.

Zuerst behandelt Fouillée die Erscheinungen des sensoriellen Lebens, Empfindung, Gefühl und Erinnerung, alles in seiner nächsten Beziehung auf *Trieb* und Bewegung. So ist z. B. die *Empfindung* in ihrer Genesis und in ihren späteren Entwicklungsphasen nichts weiter als eine Funktion des Triebes. Die Sinne haben sich auf dem Wege einer progressiven Anpassung ausge-

bildet; sie sind nicht den spekulativen oder intellektuellen Bedürfnissen entsprungen, sondern sie haben den Zweck, rein praktischen Bedürfnissen des Willens zum Leben zu dienen.

In ihrer primitivsten Form erscheint die Empfindung als eine Veränderung der begehrenden Thätigkeit und in ihren kompliziertesten Erscheinungsformen lässt sie sich auf eine Reihe von Aktionen und Reaktionen zwischen dem inneren Triebe und der äusseren Umgebung zurückführen.

Der Trieb (appetition) beherrscht alle Entwicklungsetappen der Sinnesorgane. 1. Den Uebergang vom Zustande der Homogeneität zur Heterogeneität der Ton-, Licht- und Tastempfindungen. 2. Die Auswahl aus der unendlichen Fülle der Empfindungen der den Lebewesen nützlichsten, *wobei auch hier das Gesetz sich bewährt, wonach es gilt, ein Maximum von Befriedigung für ein Minimum von Arbeit oder Kraftaufwand zu erlangen.* Unsere Sinne sind somit Organe der Auslese, nicht aber einer rein mechanischen, sondern einer solchen, welche aus der Wechselwirkung zwischen der äusseren Umgebung und dem inneren Triebe hervorgegangen ist. Es folgt daraus, dass jeder sensorielle Vorgang in seinen verschiedensten Abstufungen gleichzeitig emotionell und motorisch ist; jede Empfindung ist die Offenbarung psychischer Kraft, welche teils im Konflikte, teils im Einklange mit den äusseren Kräften sich herausgestaltet hat. Die Empfindung ist somit kein passives Epiphänomen, ebenso wie das Bewusstsein kein einfaches Spiegelbild von äusseren Objekten. Die Empfindung ist kein Abglanz der Realität, sondern die Realität selbst in ihrer Thätigkeit. Alles im Universum würde anders aussehen, wenn es bloss Bewegung und keine Empfindung gäbe. Wäre die Bewegung allein ausreichend zur Erhaltung organischer Wesen, so hätte sich die Empfindung überhaupt nicht entwickelt. Anstatt das Bewusstsein als das Hinzukommende oder Nebensächliche, und die mechanische Bewegung als das Wesen zu betrachten, ist es viel richtiger, die umgekehrte Hypothese geltend zu machen, wonach die Bewegung selbst *nur Uebertragung und Umsetzung von Trieb und Empfindung in die Sprache des Gesichts und Gefühls, räumlicher Ausdruck ihrer Beziehungen ist.*

Die Gefühle und Emotionen betrachtet Fouillée als instinktive Bewegungen eines unter dem Einflusse der Lust und Un-

lust reagierenden Willens. Diese Bewegungen beeinflussen den Lauf der Ideen, teilen sich dann den Organen mit, wo sie zum Ausdruck gelangen. Lust und Unlust hängen von gewissen Bedingungen der Aktivität ab. Lust ist die Empfindung einer Erhöhung der Lebenskraft und Funktionsthätigkeit, Unlust hingegen ein Zeichen der Herabsetzung, Depression der Lebenskraft und Funktionsthätigkeit im Organismus oder irgend seiner Teile. Das Leben ist nichts anderes als die Gesamtheit der dem Tode widerstrebenden Kräfte. Der Kampf ums Leben ist daher unaufhörlich und in diesem Kampfe sind die Lustgefühle ein Zeichen des Sieges, die Unlustgefühle der Niederlage.

Die Lust ist nicht eine einfache Aufhebung eines vorangehenden Unlustgefühles; es giebt direkte und unmittelbare Lustgefühle, und dort, wo sie sogar einem Bedürfnisse entspringen, enthalten sie noch immer ausser dem Gefühle der Befriedigung ein positives Gefühl der Steigerung der Lebensaktivität. Aus diesen Ansichten über Lust und Unlust leitet Fouillée eine ganze Reihe von Folgerungen philosophisch-ethischer Natur: 1. Die Darwinische Theorie der mechanischen, natürlichen Auslese muss durch das Prinzip der inneren, psychischen Auslese vervollständigt werden, und dies Prinzip wäre Lust und Unlust; es steht in nächster Beziehung mit der Erhaltung oder Vernichtung des Individuums. 2. Das Gefühl der Lust ist unmittelbar an Aktivität, an Lebensförderung und Lebensentfaltung gebunden; das Unlustgefühl hingegen entspricht unserer Reaktion auf die äussere Umgebung und auf den Widerstand, den sie uns entgegensetzt; es ist also kein Prinzip der Aktivität, des Wollens. Die Triebfeder der universellen Evolution ist somit nicht der Schmerz, wie es die Pessimisten behaupten. Was nun das Verhältnis der Lust und Unlust zur Intelligenz anbelangt, so gilt hier folgender Satz: *Das Gefühl von Lust und Unlust, dieser innere Reflex der Lebensförderung und Lebenshemmung, ist untrennbar vom intellektuellen Akte des Unterscheidens.*

Zwischen den inneren Gefühlen und den ihnen entsprechenden äusseren Bewegungen besteht eine Wechselbeziehung. Die ursprüngliche, elementare Aktivität äussert sich in zwei Formen: *Expansion,* die der Steigerung der Lebenskraft und *Kontraktion,* die einer Verminderung der Lebensaktivität entspricht. Expansion und Kontraktion bilden nun die Keime aller Triebbe-

wegung, alles *Gefühlsausdrucks.* So entspricht die Expansion der Freude und dem Begehren, die Kontraktion dem Schmerze, dem Widerwillen. Aus diesen vier fundamentalen Grundgefühlen können nun alle anderen abgeleitet werden. Alles kommt hier auf die allgemeine Bewegung des Willens an, der sich bald den Gegenständen zuwendet, bald sich von denselben abwendet und dementsprechend die correlativen Vorgänge der organischen Expansion und Kontraktion erzeugt; diese sind nun die wahren Schöpfer der Sprache der Gefühle. Was nun die Interpretation der Gefühlsausdrücke anbelangt, so ist sie eine einfache Uebertragung derjenigen Gefühle auf Andere, die sich zuerst in unserem eigenen Organismus entwickelt haben.

In der Lehre von der Erinnerung wendet Fouillée dieselben Prinzipien an, wie bei derjenigen von den Empfindungen und Gefühlen.

Die drei Grundfunktionen des Gedächtnisses: 1. Erhaltung, 2. Reproduktion, 3. Wiedererkennen werden in den nächsten Zusammenhang mit dem Triebe gebracht.

Vom rein physischen Standpunkte aus erscheint nicht nur Alles, was organisiert ist, sondern Alles, was fähig ist, dieselbe Bewegung zu reproduzieren, als Gedächtnis; dieses mechanische Gedächtnis ist aber ein rein äusserliches Phänomen. Das wahre Gedächtnis oder Erinnerung ist hingegen psychologischer Natur, und die einzig richtige Erklärungsweise des Erinnerungsaktes liegt im Reaktionsprozesse des Begehrens oder Triebes und in den mit ihm eng verknüpften Empfindungen, welche je nach ihren Gefühlsqualitäten bald festgehalten, bald vermieden werden. Hat nun einmal diese Reaktion im Bewusstsein Wurzel gefasst, so wird ihre Reproduktion immer leichter — infolge des abnehmenden Widerstandes und der zunehmenden Anpassung.

Wie das Behaltenwerden, so unterliegt auch das Gewecktwerden oder Wiederanrufen von Bewusstseinselementen den allgemeinen Gesetzen der Association der Ideen; die wechselseitige Anziehung von Bewusstseinselementen geschieht durch *Berührung* (Contiguität) und durch *Aehnlichkeit.* Die associative Verknüpfung der Vorstellungen mit ähnlichen Eindrücken und Empfindungen geschieht infolge der strukturellen Identität ihrer Sitze im Gehirne und infolge der zwischen den verschiedenen Zentren hergestellten Konnexion. Hinter diesem Mechanismus

der Ideenassociation oder Association von Erinnerungsbildern repräsentativen Inhalts lauert eine Association von bestimmten Gefühlen und Wollungen, also eine emotionale und voluntare Association; hier ist die Verknüpfung durch Contiguität rein äusserlich, und an ihre Stelle tritt die associative Wirkung der Aehnlichkeit und des Kontrastes. In letzter Linie lassen sich alle Gesetze der Association auf *Identität des Willens mit sich selbst und auf das Streben nach dem Maximum der Befriedigung bei einem Minimum des Kraftaufwandes oder der Unlust.*

Wie bei der Erhaltung und Reproduktion, so braucht man auch bei dem Wiedererkennen der Ideen keine Zuflucht zu metaphysischen oder rein mechanischen Erklärungsweisen zu nehmen: die notwendige Voraussetzung hier, wie überall, ist die *Continuität des Bewusstseins;* dieses Bewusstseincontinuum ist konstituiert durch den allgemeinen Begehrungsvorgang, dessen drei Grundfunktionen: *Fühlen, Empfinden und Streben* allen Bewusstseinsthatsachen zu Grunde liegen.

Die intellektuellen Thätigkeiten machen keine Ausnahme von den bis jetzt aufgestellten Regeln; sie lassen sich alle auf Empfindungs- und Triebelemente zurückführen. Aus der Wechselwirkung zwischen dem inneren Triebe und der äusseren Umgebung haben sich intelligible Beziehungen zwischen den Empfindungen herausgebildet.

Die Aufmerksamkeit erscheint als eine intellektuelle Reaktion auf äussere Eindrücke und ist immer von einer motorischen Innervation begleitet. Je nach dem Stärkegrade dieser Reaktion ist die Aufmerksamkeit willkürlich oder unwillkürlich. Die Richtung der Aufmerksamkeit ist durch diejenige des Triebes bestimmt. Die Aufmerksamkeit spielte eine bedeutende Rolle in der Evolution des Bewusstseins: sie hatte eigentlich die Auslese zwischen den Ideen getroffen. So verminderte sie z. B. die Kraft derjenigen Ideen, von denen sie sich abwendete, verlieh hingegen anderen eine überwiegende Macht im Bewusstsein, indem sie ihnen eine grössere Dauer gewährte, und verwandelte auf diese Weise einige Ideen in Zentren der allgemeinen Attraktion und Aktion. Wie die Aufmerksamkeit, so ist auch das *Urteil rein praktischer Natur.* Der gemeinsame Fehler aller logischen Theorien besteht eben darin, dass sie glauben, die Denkthätigkeit beginne mit fertigen, bestimmten Begriffen, die

in keinem Zusammenhange miteinander stehen und keine Beziehung zu emotinalen Elementen haben. Fouillée betrachtet alle intellektuellen, logischen Operationen: *Verallgemeinerung, Begriff, Urteil und Schluss,* als *das Ergebnis des Haushaltens mit der Kraft, indem der Wille das grösste Resultat mit der geringsten Anstrengung zu erreichen bestrebt ist.* Da Fouillée nun auf einen Monismus hinstrebt, indem das Subjekt ganz dasselbe ist, wie das Objekt, so sucht er ein dem Gedanken und den Objekten gemeinsames Element zu finden; *dieses gemeinsame Element ist das allem Seienden innewohnende ursprüngliche Streben;* es ist der dunkle Drang, der Wille zum Leben. Dies dynamische Prinzip bildet das ausschlaggebende Moment bei der Lehre Fouillées von der Bildung der wichtigsten als treibende Kräfte wirkenden Vorstellungen oder Ideen: Vorstellung der äusseren Welt, des Ich, des Raumes, der Zeit.

Die Raum- und Zeitvorstellung behandelt Fouillée vom evolutionistischen Standpunkte aus, weist jeden Apriorismus zurück und leitet alles aus der Funktion des Willens ab.

Den Ursprung unserer intellektuellen Struktur führt Fouillée auf fünf Prinzipien zurück: 1. individuelle Erfahrung, 2. Gattungserfahrung, 3. natürliche, auf glücklichem Zufalle beruhende Auslese, 4. Gesetze des individuellen und socialen Lebens, 5. die Aktion des bewussten Willens.

Der *physiologische* Ursprung der intellektuellen Organisation und in erster Reihe das Axiom der Identität und des zureichenden Grundes kann wohl auf die ersten vier Fälle zurückgeführt werden; der radikale psychologische Ursprung aber muss in der inneren Konstitution des lebendigen Organismus gesucht werden, d. h. im Willen als der eigentümlichen Funktion des psychischen Lebens. Das Axiom der Identität ist nicht nur, wie Spencer meint, „ein Gesetz der Erfahrung“, sondern die Erfahrung schlechthin. In unserem Bewusstsein sind nie Widersprüche zusammen vorgekommen. „Wenn man, sagt Fouillée, mit Kant von einer konstitutionellen Form des Bewusstseins sprechen will, so wäre diese Form die Abwesenheit der Widersprüche“. Es ist aber mehr als eine Form des Denkens, es ist die *Art der Bethätigung und der Entfaltung des Willens.* Das, was das Bewusstsein in sich wahrnimmt, ist immer eine passive oder aktive Aktion, eine erlittene Wirkung oder voll-

zogene Thätigkeit; diese Aktion ist aber niemals im Widerspruche mit sich selbst. Jede Enfaltung von Kraft, jedes Begehren, jedes Wollen ist eine Zustimmung, Bejahung, mit einem Worte: der Widerspruch ist vom Willen vollständig ausgeschlossen.

Der Satz der universellen Intelligibilität oder das Prinzip des zureichenden Grundes geht auch aus der Aktion des bewussten Willens hervor; dies Prinzip, angewendet auf die Erscheinungen und Veränderungen, welche uns die Erfahrung bietet, wird zur Basis der Naturgesetze.

Im Bewusstsein des Willens wurzelt auch das Prinzip der wirkenden Ursachen. Wir können uns das Reale unmöglich anders vorstellen, als nach dem Vorbilde dessen, was wir in uns selbst vorfinden oder wahrnehmen, und das wäre handeln, begehren, streben, wollen. Von allen diesen Thatsachen des Bewusstseins, welche unsere eigene Realität ausmachen, abstrahieren wir ihre spezifischen Eigenschaften und lassen ihnen nur die ganz allgemeine Idee des *Handelns* überhaupt oder der Ursächlichkeit. Wir ersetzen somit die intelligible Reihe von Grund und Folge durch diejenige von Ursache und Wirkung, das heisst wechselseitige Aktion und Reaktion. Was nun das teleologische Prinzip der Endursachen anbelangt, so betrachtet es Fouillée nicht als ein konstitutives Prinzip der Erkenntnis; denn es hat nicht diesen Charakter der Lebensnotwendigkeit, wie es bei den Prinzipien der Identität und des zureichenden Grundes der Fall ist.

Bei der Analyse der Ideen der Substanz, des an sich Seienden, des Unerkennbaren, des Absoluten und Unendlichen, des Vollkommenen, bekämpft Fouillée alle Theorien, welche darauf ausgehen, diesen Ideen einen transzendentalen Ursprung zuzuschreiben. Es giebt keine Ideen a priori und alle lassen sich aus dem einzigen Prinzipe ableiten: *Setzung des Willens und seines Widerstandes gegen die Hemmung.* „Ich will, mithin bin ich". „Je veux donc je suis".

Da nun die Psychologie der Ideen-Kräfte in letzter Linie eine Psychologie des Willens darstellt, so bemüht sich Fouillée die Existenz des Willens und seine Entwickelung zu beweisen, wobei er auch zugleich das Freiheitsproblem mit in die Diskussion hineinzieht.

Wir wollen die Hauptmomente seiner Willens- und Freiheitstheorie kurz kennzeichnen. Fouillée widerlegt sowohl die-

jenige Theorie, welche den Willen als ein besonderes, spezifisches Vermögen betrachtet, als auch diejenige, die den Willen auf eine einfache Transformation der Empfindung zurückführt. Die Existenz des Willens, dieses unbeschreiblichen und dennoch jedem so innig vertrauten Phänomens ist eine Thatsache, die keinem Zweifel unterliegt. In jedem Bewusstseinszustande, sogar im primitivsten, ist die sensitive Phase von einer reaktiven oder begehrenden unzertrennlich; wir besitzen ausser einem sensoriellen Bewusstsein noch ein Bewusstsein, das man motorisch oder aktiv nennen kann. Die Behauptung, dass es nur passive Veränderungen ohne Reaktion giebt, ist daher falsch. Ich fühle mich nicht nur im Begriffe, eine Veränderung zu erleiden, sondern auch meinerseits eine Veränderung herbeizuführen. Ein völlig passives Verhalten des Organismus zur Aussenwelt ohne aktive Rückwirkung auf empfangene Veränderungen ist völlig unbegreiflich und es widerspricht allen Thatsachen des psychischen Lebens. So bleibt z. B. die Einheit und Kontinuität des Ichs ganz unerklärlich ohne die Annahme der permanenten Aktion des allgemeinen Willenvorganges — des Willens zum Leben — und der ihn begleitenden Bewegung. Ueberhaupt ist schon im Begriffe jeder psychologischen Thatsache die Reaktion des Subjektes in Bezug auf das Objekt enthalten, und diese Reaktion macht eben das Wesen des Willens aus.

Das ursprüngliche Element der Willensentwickelung ist der spontane, unbestimmte Trieb, den als angenehm gefühlten Zustand zu erhalten oder zu erreichen und den entgegengesetzten zu entfernen oder zu vermeiden, wobei die Vorstellung des Zweckes dem Willen auf dieser primitiven Stufe der Bewusstseinsentwickelung noch vollständig fern ist; es fallen hier noch Kausalitäten und Finalitäten zusammen.

Der entwickelte Wille ist es, welcher einen Konflikt zwischen den verschiedenen Gefühlen, Strebungen, Empfindungen voraussetzt und eine endgültige Bestimmung durch ein vorherrschendes Gefühl, begleitet von der Vorstellung des Gegenteils. Der bewusste Willensakt ist eine Synthese aller Elemente: psychischer, physischer, bewusster und unbewusster. Bewusste Wallung ist dort vorhanden, wo der Willensakt sich unter dem Einflusse der Urteilsthätigkeit vollzieht.

Der Einfluss des Urteils auf die Handlung darf aber nicht als Offenbarung eines absolut frei wirkenden Willens, einer über den Determinismus stehenden Kraft aufgefasst werden.

Der Willensakt (volition) ist nicht bloss durch ein isoliertes Motiv bestimmt; die Gesamtheit der bewussten Motive bildet noch lange nicht die adäquate Erklärung desselben; man muss noch hinzufügen die unbewussten Impulsionen, den allgemeinen Zustand des körperlichen und geistigen Daseins, d. h. die Coinästhesie, die allgemeinen centralen Dispositionen und vor allem den Einfluss des Charakters.

Die Masse dieser jedem Willensakte vorangehenden Zwischenglieder, die ihn formen, entziehen sich der Beobachtung sowohl des wollenden Subjekts selbst, als auch der Anderen, und es bildet sich somit der Schein einer völligen Willkür, d. h. einer völligen Unbestimmtheit des Willens. Es giebt aber keinen grundlosen Willen und sollte „frei" gleichtbedeutend sein mit „grundlos", so giebt es ebensowenig einen freien Willen. Fouillée verwirft den naturalistischen Determinismus und den philosophischen Indeterminismus; den erstern weist Fouillée aus dem Grunde zurück, weil er die Freiheitsidee, welche doch alle unsere bewussten Handlungen begleitet, zu einem leeren Worte herabwürdigt. Wir haben den Determinismus absolut notwendig in der Wissenschaft; dagegen brauchen wir einen gewissen Indeterminismus zum praktischen Handeln; die Wissenschaft ist nicht möglich, wenn nicht alle ihre Objekte durch Gesetze bestimmt sind; eine wahre Handlung aber ist ebenfalls unmöglich, wenn Alles mechanisch bedingt ist und nichts von unserem Wollen abhängt, von der uns leitenden Idee, von dem uns anregenden Gefühle, und wenn wir uns überhaupt nicht als mithandelnd begreifen sollen an dem, was in der Zukunft als unser Werk gelten soll.

Daraus aber, dass man dem menschlichen Willen ein gewisses Mass von Freiheit erhalten muss, folgt noch nicht, dass man mit den Vertretern der ethischen Selbstbestimmung eine sogenannte „libertas indifferentiae", bestimmungslose Willensfreiheit, annehmen muss.

Diese Freiheit hebt jede Gesetzmässigkeit auf, und wenn man ihr auf den Grund geht, so erweist sie sich als eine Tautologie: denn gemäss der Theorie der absoluten Indifferenz be-

stimmen wir uns einzig und allein darum zum Handeln, weil wir uns bestimmen, uns so zu bestimmen. Nachdem nun Fouillée die Lehre von der absoluten Indifferenz auf diese tautologische Formel zurückgeführt hat, erscheint sie ihm als ein absolut unabhängiger Vorgang, dessen weitere Wirkungen vollständig unerklärlich sind.

Schreibt man dem menschlichen Willen eine absolute Indifferenz zu, dann begreift man nicht, wie er überhaupt so vielfache, ihrer Natur nach verschiedene Handlungen zu vollbringen vermag, man erklärt eben nicht, warum eine unbedingte Indifferenz überhaupt zu differenzieren beginnt. „Freiheit, sagt Fouillée, *ist die Fähigkeit von gewissen Beweggründen, welche von äusseren Gegenständen herrühren, das Gleichgewicht zu halten mit Hilfe eines anderen Beweggrundes, den wir der Unabhängigkeit unseres eignen Ichs entnehmen.*"

Denn wenn der innere Wert von Gegenständen, wie ihn mein Verstand erfasst, allein meine Handlung bestimmt, so werde ich keinen freien Willen haben, da der Wert der Gegenstände unpersönlich ist und nach der Weise unpersönlicher Gesetze begriffen wird. Wenn ich im Bewusstsein meiner Individualität selbst, des Subjektes, welches mein Ich ist, ein Motiv vorfinde und einen Beweggrund stark genug, um den von äusseren Objekten herrührenden Motiven das Gleichgewicht zu halten, so ist die Handlung meinem *Ich* selbst und nicht dem Nicht-Ich zuzuschreiben, es kommt mit anderen Worten hier die Persönlichkeit selbst zur Geltung anstatt der Unpersönlichkeit. „Freiheit, sagt ferner Fouillée, ist das Subjekt, welches dem Objekte entgegen tritt als eine widerstandsfähige Kraft, welche sich ihres Widerstandes bewusst ist; es ist das Ich, welches in sich selbst einen Beweggrund zum Handeln vorfindet und ihn selbst setzt, anstatt ihn von aussen her passiv zu empfangen. Es giebt also immer einen Beweggrund zum Handeln, es giebt keinen grundlosen Willen, nur ist er manchmal im Bewusstsein des individuellen Subjektes vorhanden, manchmal im Partizipieren der äusssern Objekte." [1])

Freiheit ist schliesslich das Maximum unabhängiger und bewusster Macht, das man dem Ich in der Verfolgung seiner Zwecke zuschreiben kann.

---

[1]) La liberté et le déterminisme p. 249.

Fouillée stellt sich auf den Boden der Erfahrung und findet hier den absoluten Determinismus; dieser beherrscht das psychische Leben so gut wie das physische. Woher kommt es doch, dass wir trotzdem in unserem Gewissen die Idee der Freiheit thatsächlich vorfinden? Spinoza hatte schon teilweise diese Frage beantwortet, indem er sagte, dass die Unwissenheit in uns den Schein der Willensfreiheit erzeugt. Diese Auffassung Spinozas legt auch Fouillée seiner Freiheitslehre zu Grunde; nur vervollständigt er sie durch das Prinzip seiner Theorie der Ideenkräfte, wonach die Vorstellung von Etwas der Beginn des Seins der Sache ist. Ursprünglich ist unsere Aktivität vollständig determiniert; die Unwissenheit der Totalität dieser Determination ruft in uns die Idee einer teilweisen Indetermination hervor; diese Idee ist ursprünglich falsch, illusorisch; einmal gebildet aber, wirkt sie wie jede Idee, d. h. sie verwirklicht sich, indem sie sich selbst begreift. Sie erzeugt in uns die Ueberzeugung eines thatsächlichen Indeterminismus oder Unabhängigkeit des Willens in Bezug auf die ihn bestimmenden Ursachen und Motive aller Art. Frei handeln, heisst nach Ideen handeln, die herrschende Idee ist aber die Idee der Freiheit selbst.

Die Idee der Freiheit, die an sich illusorisch ist, vermag dennoch zur selbständigen Wirklichkeit zu werden, so bald wir an sie glauben und sie als solche behandeln: „Wenn du deine moralische Freiheit denkst, wenn du sie wünschest und liebst, so bist du auch ohne Zweifel wirklich frei“. Die Idee der Freiheit hat schon an sich selbst befreiende Kraft, sie ist mächtig genug, um über die anderen Beweggründe zu siegen und zu bewirken, dass unsere Entschlüsse dem praktischen Charakter der Freiheit und Selbstbestimmung annehmen. Sie ist also auch eine Macht über die Wirklichkeit und infolge des universellen Determinismus beeinflusst sie auch thatsächlich die mechanischen Ergebnisse und wird ein thätiges Element jeder inneren und äusseren Evolution. Aus dem Schosse des Determinismus selbst hat Fouillée ein wirksames Element des Indeterminismus heraus gefunden — die Idee der Freiheit.

Obgleich die Idee der Freiheit aus der Unwissenheit der Ursachen und Motive entspringt, so besteht doch unsere Willensfreiheit als solche in vollständiger Motivation, d. h. in klarem Bewusstsein und Abwägen aller Motive und in ihrer Beherrschung

durch die Idee der Freiheit. Es ist deshalb falsch, das Wesen der Willensfreiheit in der Abwesenheit der Motive, in der Voraussetzungslosigkeit der Willenshandlungen zu erblicken. Vermittelst der Idee der Freiheit glaubt Fouillée den Determinismus und die Freiheitslehre darin, was sie Positives enthalten, versöhnt zu haben.

Fouillée schliesst seine Psychologie mit der Formel des psychischen immanenten Monismus: „*Nichts Aeusseres ist dem Gedanken und dem Willen fremd, Leben und Bewusstsein ist überall, alles enthält den Keim dazu.*"

Dieser Hypothese gemäss erscheint das Universum als ein lebendiges Ganzes; denn überall, wo Bewegung ist, da ist auch Empfindung. Ueberall ist Leben, Organisation, Individualität und Gemeinschaft, überall ist Bewusstsein in einer unendlichen Stufenfolge von ganz dumpfen, unbestimmten, elementaren bis zum höchst klaren und seiner selbst mächtigen Bewusstsein. Schon die blinden Kräfte der Natur haben in sich, was sie unter günstigen Umständen hervorbringen, Leben, Empfinden, Gedanken. Der im Universum allgegenwärtige Wille ist nicht zentralisiert in psychischen Monaden, die vereinzelte und geschlossene Einheiten bilden, der Wille reflektiert sich vielmehr stufenweise, fortschreitend in sich, erwirbt dadurch eine immer grössere Intensität, einen stärkeren Bewusstseinsgrad und wird in uns zu Empfindung und Gedanke. Die Vorstellungen und Ideen sind das Seiende selbst, das sich im menschlichen Gehirne zu höheren Bewusstseinsformen erhoben hat. Es giebt also von nun an nicht mehr zwei verschiedene Welten: eine der Dinge und eine andere ihr parallele der Kopien, es giebt nur eine Welt, die der Realität, die, wenn sie in unser Bewusstsein gelangt, eine höhere Daseinsform einnimmt, die aber ihrem Wesen nach immer dieselbe bleibt. Aus dieser Identität des Seins und des Bewusstseins folgt aber auch die Identität der Erkenntnisobjekte. Die Frage, wie stimmt das Denken mit den Objekten überein, findet somit in der These des idealistischen Monismus seine Lösung: es giebt eben eine vollständige Uebereinstimmung zwischen dem Denken und seinen Objekten, da Denken und Sein in ihrem Grunde und in ihrem Wesen identisch sind. Mit dem Wegfalle des Unterschiedes

zwischen Objekt und Subjekt fällt auch der weitere Unterschied zwischen objektiver und subjektiver Erkenntnis, und an Stelle dessen tritt die wahrhafte, direkte Erfassung der Wirklichkeit.

Das ist nun in wesentlichen Zügen das System des psychisch-immanenten Monismus oder der Philosophie der Ideen-Krätte.

III. Allgemeiner Charakter des philosophischen Systems Fouillées und die ethisch-philosophische Bedeutung der Ideen-Kräfte.

Die Idee-Kraft (idée-force) Fouillées deckt sich nicht mit dem deutschen Begriffe des Wortes Ideal; während dieses ein subjektives Vorbild ist, dem man sich möglichst anzunähern sucht, so ist die Idee-Kraft als Synthese zwischen physischer Gehirnschwingung und intellektueller Anschauung etwas Realobjektives.

Die Ideen-Kräfte Fouillées unterscheiden sich nämlich von den Ideen, so wie Spencer sie auffasst, als Reflexe. Die Ideen sind keine einfachen Begleiterscheinungen, Reflexbewegungen der universellen Evolution, die sich ohne sie auf rein mechanischem Wege vollzieht; sie sind vielmehr thätige Bestandteile jeder sowohl physischen als psychischen Evolution. Das wahrhaft Reale ist die Idee, während der Mechanismus nur ein Symbol gewisser Beziehungen ist, die, wenn man ihnen auf den Grund geht, sich auf eine Gesamtheit der Beziehungen zwischen geistigen Gliedern, wie Empfinden, Wollen, Begehren zurückführen lassen. Die bewusste Idee ist nicht, wie Spencer glaubt, die unnütze Beleuchtung eines absolut unabhängigen Mechanismus. Die lebendige und denkende Maschine handelt nicht so, wie sie handeln würde ohne diese innere Beleuchtung. Das Licht, das sie durchdringt, ist kein passives Licht, das bloss beleuchtet, es richtet und bewegt sie zugleich. Diese innere Anschauung verdient doch deshalb bei der Rechnung der Faktoren, welche die reale Evolution hervorbringen, in Betracht gezogen zu werden.

Rücksichten rein soziologischer Natur sind es auch, welche Fouillée zwingen, die Spencersche Auffassung zurückzuweisen. Und in der That, wenn die Ideen nichts weiter als Reflexe organischer Prozesse sind, wenn sie sich unserer direkten Ein-

wirkung entziehen, dann verliert das Individuum jede Bedeutung in der Geschichte, dann kann man den Kampf ums Ideal aufgeben, das Streben nach einer vernünftigen Organisation des individuellen und gesellschaftlichen Lebens wird illusorisch. Fasst man aber die Idee als Kraft auf, als treibenden Faktor der Evolution, dann wird das Individuum in seine Rechte eingesetzt und es öffnet sich seinem Geiste eine weite Perspektive.

Da nun vom Standpunkte der Ideenkräfte aus die Grundfunktionen unseres psychischen Lebens, das Denken, Fühlen und Wollen als eine unlösbare Einheit erscheinen, so wird es möglich, durch Verfeinerung der Gefühle, durch Erhöhung des Denkens auch gleichzeitig den Willen zu stärken, ihn auf würdige Ziele zu lenken und auf diese Weise dem Bewusstsein überhaupt eine führende Rolle im individuellen und gesellschaftlichen Leben zuzuweisen.

In diesem Sinne also kann man sagen, dass die Eigentümlichkeit des Menschen darin besteht, von Ideen getrieben zu werden; sie richten seinen Weg und geben ihm die nötige Möglichkeit einer Wahl.

Obgleich nun Ideen wie Freiheit, Menschheit, Gerechtigkeit als Resultate der Evolution zu betrachten sind, so sind sie doch schon lange als mächtige und selbständige Faktoren derselben geworden. Die Ideenwelt Fouillées unterscheidet sich auch schliesslich von derjenigen Albert Langes. „Es ist sicher, sagt A. Lange, dass der Mensch einer Ergänzung der Wirklichkeit durch eine von ihm selbst geschaffene Idealwelt bedarf und dass die höchsten und edelsten Funktionen seines Geistes in solchen Schöpfungen zusammen wirken.“ Diese Ideenwelt darf aber, meint Lange, nicht „die Truggestalt einer beweisenden Wissenschaft annehmen“. Lange versetzt deshalb das Ideal rückhaltslos in das Reich der Schatten, der Phantasie.

Nicht so ist es bei Fouillée; seine Ideen oder Ideale sind keine Schatten, sondern thätige Faktoren des geistigen und physischen Geschehens. Während die Ideale bei Lange als Erzeugnisse der Phantasie keinen Anspruch auf Wahrheit erheben dürfen, gelten die Ideen bei Fouillée als System von objektiven Kräften, welche Anspruch auf wissenschaftliche und metaphysische Wahrheit machen dürfen.

Ja, Fouillée geht in dieser Beziehung so weit, dass er glaubt, dass das menschliche Bewusstsein Alles verwirklichen kann, wovon es Ideen giebt, z. B. die Ideen der Menschheit, Vollkommenheit, Unendlichkeit, Gleichheit, vor allem die Idee der Freiheit des Willens. Und so spricht denn Fouillée das stolze Wort aus: „Je pense donc je deviens“ „Ich denke mithin werde ich.“

Wir zweifeln, ob es möglich ist, alles zu verwirklichen, wovon es Ideen giebt, besonders solche abstrakte, metaphysische Ideen, wie Menschheit und moralische Freiheit.

Fouillée sagt ja selbst, dass wir unsere edelsten Gefühle nur dann zur selbständigen Wirklichkeit erheben können, wenn wir an sie glauben und sie als solche behandeln: „Wenn du die moralische Freiheit denkst, sie wünschest, sie liebst, dann bist du auch thatsächlich frei.“

Wenn man sogar die treibende Kraft dieser Ideen anerkennt, so fragt es sich noch immer, ob es viele Menschen giebt, die im stande sind, sich zur Höhe solcher abstrakten Begriffe wie Menschheit oder moralische Freiheit zu erheben, sie zu begreifen, sie zu lieben und an sie fest zu glauben? Wir meinen, dass der grösste Teil der Menschheit unfähig ist, diese Ideen zu fassen; ihr Denken, Fühlen und Handeln vollzieht sich nicht unter dem Einflusse dieser leitenden Ideen. Nur eine Minderheit wird im Stande sein, sich zur Höhe solcher Ideen, wie moralische Freiheit emporzuschwingen und von der treibenden Kraft derselben überzeugt zu sein; nur dieser Minderheit also wird es gelingen, sich zu freien, zielbewussten Wesen zu erheben, während die Mehrheit der mechanischen Kausalität unterworfen bleibt. Die treibende Kraft der höchsten Ideen, wie Menschheit und moralische Freiheit, bleibt somit auf eine geistige Elite beschränkt.

Die Ideen-Kräfte stellen die Synthese des Ideellen und Reellen, des Geistigen und Materiellen, der psychischen und mechanischen Kausalität dar; sie sind somit das Symbol des psychischen, immanenten Monismus. Das Problem, das Fouillée bestrebt ist zu lösen, ist das Verhältnis des Physischen und Geistigen nicht nur im Menschen, sondern im ganzen Universum. Er weist alle dualistischen Lösungen zurück; sie befriedigen nicht das Einheitsbedürfnis des menschlichen Geistes. Fouillée

glaubt der Wahrheit näher zu kommen, wenn er die Lösung dieses Problems dort sucht, wo Bewegung und Bewusstsein zusammen fallen — im *Willen.* Er fasst die äusseren und inneren Erscheinungen so auf, als ob sie entstanden und geordnet wären durch einen dunklen, zur Vorstellung empor sich ringenden, gewaltigen Willensdrang. In diesem Punkte besteht ein auffallende Aehnlichkeit zwischen Fouillée und Schopenhauer.

Mit Schopenhauer erklärt auch Fouillée, dass seine Metaphysik nicht die Absicht hat, zu den letzten Ursachen aufzusteigen; sie bewegt sich vielmehr, wie es Schopenhauer auch von seiner Philosophie behauptete, auf dem positiven Boden der Thatsachen, der inneren und äusseren Erfahrung; sie begnügt sich, die Beziehungen derselben festzustellen und die Thatsachen der Sittlichkeit und des Bewusstseins zu erklären. Mit Schopenhauer strebt auch Fouillée einer allgemeinen Synthese, einem Voluntarismus zu, wo der Wille als letzter Grund alles Seins bezeichnet wird. Wie Schopenhauer, gelangt auch Fouillée zur Erfassung des Weltprinzips als Wille auf dem Wege der Selbsterkenntnis; ferner erblickt auch Fouillée, wie Schopenhauer, in der Erkenntnis unserer selbst den Schlüssel zur Erkenntnis des inneren Wesens der Dinge und in der Selbsterkenntnis das letzte Ziel der Metaphysik. Die Philosophie Fouillées erscheint uns daher wie diejenige Schopenhauers als *spekulativ,* weil sie zum Universellen strebt, als *experimental,* weil sie die Synthese auf induktivem Wege vollziehen will, als *positiv,* weil sie sich auf der soliden Basis der Thatsachen auferbaut und endlich, wie die Philosophie Schopenhauers, als bewusster *Ontologismus,* da sie das Wesen der Dinge erreichen will. Die Philosophie Fouillées ist eine nach innen wie nach aussen gekehrte Metaphysik; denn der Wille gilt bei ihm nicht bloss als erkenntnistheoretisches, psychologisches Prinzip, sondern und vor allem als metaphysische Anschauung.

Jedes philosophische System findet seinen Abschluss und zugleich seinen Prüfstein auf dem Gebiete der Moral. Und in dieser Beziehung gerade besteht ein tiefgreifender Unterschied zwischen Schopenhauer und Fouillée. Während der erste zu einem radikalen Pessimismus gelangt, schliesst die Philosophie bei Fouillée mit einem gesunden socialen Optimismus.

Fouillée ist überzeugt, dass, je weiter die Civilisation fortschreitet, die Zwecke desto erhabener werden und mit desto mehr Bewusstsein werden sie die Menschen verfolgen, bis schliesslich die Menschheit sich mit Bewusstsein ihre eigene Geschichte konstruiert. Er glaubt ferner, dass unter dem Einflusse der freien und überlegten Ideen die unzusammenhängenden, rauhen moralischen Anschauungen sich allmählich reinigen und vervollkommnen. Fouillée betont auch mit besonderem Nachdruck den socialen Charakter jeder menschlichen Handlung und die Mitwirkung der ganzen Menschheit am Fortschritte der Moralität. Wie die in verschiedenen Teilen des Organismus zerstreuten Empfindungen zu einem einzigen Bewusstsein sich vereinigen, so könnten, glaubt Fouillée, vielleicht alle Gedanken und alle Willensäusserungen der Menschen in eine einzige zusammenschmelzen und dasselbe Ideal zurückstrahlen. Dann wäre, meint Fouillée „der Traum der Liebe“ verwirklicht. Der höchste Endzweck, den eine mechanisch bewegte Welt durch ihre selbstbewussten Vertreter verfolgen und erreichen könnte, wäre die Herstellung des Gefühles der Solidarität nicht nur der Menschen untereinander, sondern der Menschen mit dem ganzen Universum. Und so krönt denn Fouillée sein System mit der sociologischen Synthese der Welt und des Individuums.

IV. Stellung Fouillées zu den gegenwärtig in Frankreich herrschenden philosophischen Hauptrichtungen.

Trotz der Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte, welche gegenwärtig auf dem Gebiete der französischen Philosophie herrschen, lassen sich im allgemeinen drei grosse Richtungen unterscheiden: *evolutionistisch — positivistische, spiritualistische* und *kriticistische*. Und nun fragen wir uns, an welche dieser drei genannten Richtungen schliesst sich Fouillée an? Gewöhnlich wird er als Evolutionist betrachtet; allein, dieses Merkmal genügt nicht zur Charakteristik seines philosophischen Standpunktes. Fouillée gehört überhaupt keiner besonderen Richtung an. Dem Geiste seiner synthetischen Methode entsprechend nimmt er überall eine vermittelnde Stellung ein.

Fouillée ist Evolutionist, insofern als er das Grundprinzip des Evolutionismus, nämlich die graduelle und successive Entwicklung der Formen, ohne weitere Diskussion annimmt. Sein Evolutionismus ist aber nicht der mechanisch-physische Evolutionismus Spencers: er versucht die natürliche Evolution durch Zuhülfenahme des psychologischen Begriffes der Idee-Kraft zu vervollständigen; wir haben es also bei ihm mit einem psychischen Evolutionismus zu thun.

Auch dem Positivismus räumt Fouillée einen Platz in seinem Systeme ein, nur schliesst er dessen philosophischen Agnosticismus aus. Mit Comte anerkennt auch Fouillée, dass die Aufgabe der Philosophie darin besteht, die Resultate der positiven Wissenschaften zu verallgemeinern und sie zu einem Gesamtbilde zu verknüpfen; diese Funktion erschöpft aber noch nicht den ganzen Inhalt der Philosophie; die Verallgemeinerung der positiven Thatsachen bildet nur einen Teil derselben.

In seiner Sociologie knüpft Fouillée an den Comtischen Gedanken des socialen Organismus an; er bleibt aber nicht aus-

schliesslich bei dieser Auffassung des Staates als eines organischen Wesens stehen, er fügt ihr noch eine andere hinzu: die Auffassung des Staates als einer vertragsmässigen Einrichtung und gelangt zur Formulierung des Staates als eines vertragsmässigen Organismus.

Was nun den Kritizismus anbelangt, so weist er auch mit Renouvier, dem gegenwärtigen Vertreter des französischen Kritizismus, das Dasein der Dinge an sich zurück, weigert sich aber entschieden gegen die Methode Renouviers, die Metaphysik auf moralische Postulate des Bewusstseins zu stützen.

Allerdings anerkennt Fouillée den fundamentalen Satz des Kritizismus, nämlich die Kritik des Erkenntnisvermögens, welche, wie wir ja schon wissen, den wichtigsten Teil der zukünftigen Metaphysik ausmachen muss. Die meisten Berührungspunkte scheint die Philosophie Fouillées mit der spiritualischen Richtung in Frankreich zu besitzen, und zwar mit dem Urheber derselben: Maine de Biran.

„Die Philosophie des XVIII. J., sagt Biran, betrachtete den Menschen, wie jedes Ding überhaupt, als ein Objekt der äusseren Wahrnehmung. Die Methoden der Rationalisten und Empiristen sind daher rein objektiv und darum auch falsch. Sie müssen durch die Methode der *Reflexion*, der *inneren* Erfahrung ersetzt werden; denn diese allein ist die einzig wahre Methode der Philosophie.“

Die Empiristen Condillac und die englische Schule überhaupt sind nur damit beschäftigt, die Phänomene des Denkens zu beobachten und die Gesetze zu formulieren, sie beschränken sich darauf, den Lauf unserer Ideen, Empfindungen und Gefühle zu konstatieren. Sie lassen dabei den Gedanken um die Gegenstände gravitieren, während diese doch äusserlich sind und als solche sich vom denkenden Subjekt, vom denkenden *Ich* unterscheiden.

Die Rationalisten ihrerseits, obgleich sie von den Empiristen sehr entfernt zu sein glauben, beschäftigen sich auch eigentlich mehr mit den *Objekten* des Denkens als mit dem denkenden Subjekte selbst. Ihre Spekulationen über die Substanzen, über die sogenannten intelligiblen Dinge, laufen ebenfalls auf die Betrachtung der *Objekte* und nicht des Subjektes aus. Ihre Methode ist daher wie diejenige der Empiristen, rein objektiv und nur den äusseren Gegenständen zugewendet. Ausser den

Objekten des Denkens gibt es noch aber ein denkendes Subjekt, und es ist klar, dass der Gesichtspunkt eines sich selbst erkennenden Wesens dem Gesichtspunkte einer äusserlich und gegenständlich erkannten Sache nicht gleichgesetzt werden dürfe. Das Verfahren, wodurch der Gedanke sich selbst denkt, darf nicht mit dem Verfahren, wodurch er andere Dinge denkt, verwechselt werden. Der innere Standpunkt ist also nicht derselbe wie der äussere, und man muss diese bei den Betrachtungsweisen scharf von einander unterscheiden.

Das, wovon wir eine unmittelbare und wahrhaft direkte Erkenntnis besitzen, ist das Subjekt, *das Ich*, und die wahrhaft positive Erfahrung ist die Erfahrung *des Ichs.* Das Kriterium aller Gewissheit, der Typus aller Sicherheit muss im *Selbstbewusstsein,* im Bewusstsein, das das Ich von sich selbst besitzt, gesucht werden.

Durch diese Betrachtung kommt man auf die wahre französische Tradition zurück, auf die Tradition von Descartes, wonach das Bewusstsein der Ausgangspunkt aller Philosophie ist.

Das einzige, was wir mit Sicherheit behaupten können, ist, dass wir denken. Die wahre Methode der Philosophie ist demnach die *Reflexion,* der Akt, wodurch das denkende Subjekt alle äusseren und inneren Phänomene, alle metaphysischen und transcendenten Anschauungen von sich entfernt, um sich selbst in seiner lebendigen Realität zu erfassen.

Was ist es, was wir vermittelst dieser Methode der *Reflexion* in uns vorfinden? Es ist nicht der Gedanke, es ist eine *Thätigkeit,* eine Aktivität, ohne welche kein Gedanke möglich ist. Das Sein, das wir in uns empfinden, ist kein innerstes, leeres und unbewegliches Sein, es ist vielmehr eine Art ewiger Spannung, die bestrebt ist, von einem Zustande zum andern überzugehen.

Die erste Thatsache des Bewusstseins ist somit eine gewollte Anstrengung: *ich will, also bin ich.*“

Diese eben angeführten Sätze aus Maine de Biran's Philosophie mögen genügen, um die innere Verwandtschaft zwischen dem Ideengange Fouillées und Maine de Birans zu beweisen.

Sieht man davon ab, dass Fouillée die Seele nicht als ein besonderes Vermögen, als ein eigenes thätiges Prinzip anerkennt, so besteht in allen anderen Punkten eine wesentliche Uebereinstimmung beider Philosophen. Mit Biran betrachtet auch Fouillée

den Willen als die primitivste Thatsache unseres Bewusstseins. Wie Biran, führt auch Fouillée alle unsere geistige Thätigkeit auf die Funktionen des Willens zurück. Mit Biran verwirft auch Fouillée die objektive Methode, um sie in der Metaphysik durch die Reflexion, durch die innere Erfahrung des Bewusstseins zu ersetzen.

Auch setzt Fouillée, wie Biran, die Descartsche Tradition insofern fort, als er im Bewusstsein den Ausgangspunkt aller philosophischen Erkenntnis erblickt. Was nun schliesslich die Glorifikation der menschlichen Persönlichkeit anbelangt, ein Standpunkt, der die ganze Philosophie Birans beherrscht, so glauben wir, dass der Ursprung der Theorie der Idee-force eben in dieser eigentümlichen moral-philosophischen Auffassung zu suchen ist. Dadurch, dass Fouillée das Bewusstsein als thätige Kraft, als treibenden Faktor in jeder äusseren und inneren Evolution anerkennt, setzt er das Individium wiederum in seine Rechte ein, verleiht ihm eine führende Rolle im individuellen und gesellschaftlichen Leben.

Ueberhaupt gehören heute Philosophen verschiedener Schattierungen der spiritualistischen Richtung an. Wie Vacherot, Ravaisson, Lachellier, so ist auch Fouillée ein unabhängiger Bundesgenosse des Spiritualismus; er giebt den Grundgedanken desselben zu, dass die Psychologie das Fundament der Metaphysik ist und dass man das Ding an sich, das Absolute nicht ausserhalb unser, sondern in uns, im Selbstbewusstsein, zu suchen hat.

Wir sehen also, dass Fouillée bestrebt ist, allen Richtungen gegenüber eine unabhängige Stellung zu bewahren. In jedem Systeme sucht er das Richtige, das wahrheitsgemässe herauszufinden und die verschiedenartigsten Ansichten zu einem harmonischen Ganzen zu gestalten. Die hierin sich kundgebende Tendenz eines gerechten Abwägens, einer progressiven Annäherung und milden Versöhnens zwischen entgegengesetzten Standpunkten bildet den Kernpunkt der Methode Fouillées. Er nennt sie daher „la methode de conciliation“, die Methode der Versöhnung oder Vermittlung. Da Fouillée gerade wegen seiner Methode sich manche Vorwürfe zugezogen hat, so betrachten wir es als notwendig, das Wesen seiner Methode in grossen Zügen zu kennzeichnen. Es wird sich dabei zeigen, ob die gegen ihn gerichteten Einwände stichhaltig und berechtigt sind.

V. Die Methode der Vermittlung.

Die Methode Fouillées ist insofern charakteristisch, als sie sich mit den intimsten Eigenschaften dieses Denkers identifiziert. Sie beleuchtet hell seine innere Stimmung und drückt im höchsten Grade die Natur dieses nach Harmonie und Einheit strebenden Geistes aus. Man hat selten mehr bewegte und überzeugendere Seiten geschrieben, um zu zeigen, wie unfruchtbar es ist, wenn man bei der Beurteilung der verschiedenen philosophischen Systeme nur darauf bedacht ist, die Mängel und Gegensätze hervorzuheben, anstatt den Ideen ihre positiven Seiten abzugewinnen und ihre Analogien und Berührungspunkte aufzudecken.

Vor allem muss daran erinnert werden, dass die Wahrheit viel umfassender ist, als jedes einzelne System, und dass sie allen Dingen, mögen sie ihrer Natur nach noch so verschieden sein, einen Platz in ihrem Bereiche gewährt. Hält man an diesem Satz fest und bedenkt man ferner, dass es sich in der Philosophie um die Erzielung einer möglichst umfassenden und reichhaltigen Gesamtwahrheit handelt, dann wird es jedem einleuchten, dass ein rein negatives Verfahren der Widerlegung und Zurückweisung sich schlechterdings nicht mit dem Wesen der Philosophie verträgt. Die trockene, engherzige Polemik muss daher beseitigt werden, um einer positiven aufbauenden Kritik, getragen vom Geiste der Wahrheit und Gerechtigkeit, Platz zu machen. „Die erhabenste Vorschrift der Moral, diejenige: liebet euch untereinander, soll“, sagt Fouillée, „auch auf dem Gebiete der Philosophie ihre Anwendung finden und dem Historiker bei der Prüfung und Würdigung der Systeme als Leitstern dienen.“ Die Aufgabe einer wahren Methode der Philosophie wird demnach darin bestehen, die Systeme trotz ihrer gegenseitigen Befehdung einander zu nähern, gegenüberzustellen und eines durch andere bekräftigen, ergänzen und vervollständigen zu lassen. Die Grenzen, die man sich stellt, und

in die man sich einschliesst, sind es meistens, welche Anlass zu Gegensätzen, Verschiedenheiten und Unduldsamkeiten aller Art geben, welche die Einstimmigkeit erschweren und sie fast bis zur Unmöglichkeit gestalten. Ein durch Liebe erweiterter Geist wird sich aber über diesen Partikularismus hinwegzusetzen wissen. Vorurteilsfrei und ohne Voreingenommenheit wird er in den Gedanken anderer einzudringen suchen und ihn noch mehr vertiefen, als dessen Urheber es selbst gethan hat. Auf diese Weise wird es gelingen, jedes System auf sein Prinzip oder, um mit Plato zu sprechen, auf die Idee, der es entspringt, zurückführen. Der Satz Platos, wonach jedes Ding, sogar das scheinbar unwichtigste, seinen Grund im Intelligiblen hat, findet somit volle Anwendung auch in Bezug auf die Systeme: jedes System hat eine Idee oder ein Prinzip, auf dem es beruht, dem es entstammt und das es als möglich und reell erscheinen lässt. Das absolut Widersinnige kann weder ausgedrückt noch erfasst werden. Der Irrtum besteht viel mehr in einer unvollständigen Wahrheit, als in einer totalen Unwahrheit. Das einseitige Operieren mit den Kategorien „richtig und falsch" erscheint daher nirgends so unzulänglich, als gerade auf dem Gebiete der Philosophie.

Alle philosophischen Konstruktionen können als mehr oder minder umfangreiche Versuche der begrifflichen Formulierung des in Welt und Leben unmittelbar gegebenen, betrachtet werden. Sie stellen die verschiedenen Arten der Weltauffassungen, Lebensbeurteilungen der denkenden Menschheit dar.

Da aber jeder Philosoph nur begrenzte Ausschnitte der Welt sieht und diese von seinem Gesichtspunkte betrachtet, so bietet jedes System nur eine unvollkommene, einseitige Lösung des Weltproblems, daher die komplizierte Mannigfaltigkeit und Vielheit der Systeme. Diese Verschiedenartigkeit der Anschauungen darf uns aber nicht den Glauben an die Existenz einer einheitlichen, widerspruchslosen und umfassenden Weltauffassung rauben. Die Gegensätze sind sogar notwendig, da sie zur Vertiefung und Verschärfung der Ansichten vieles beitragen. Nur muss man nicht bei dieser Heterogeneität der Systeme stehen bleiben, sondern auf dialektischem Wege von dieser Vielheit zur Einheit sich erheben. Die Dialektik ist somit die einzig zulässige Methode der Philosophie und Metaphysik, und ihr höchstes Ziel besteht darin, einen solchen Begriff über die Gesamtheit

der Dinge zu gewinnen, der umfassend und reich genug wäre, die Gedanken untereinander und mit allen Thatsachen in Einklang zu bringen. Wenn eine solche Wahrheit gefunden wäre, dann würde der transcendentale Zweifel nicht mehr zu befürchten sein. Die Dinge an sich und die Dinge, wie sie uns erscheinen, werden sich decken; der Dualismus und der Zweifel, den er zur unvermeidlichen Folge hat, alles wird in dieser höheren Einheit verschwinden.

Allein ein System, das eine totale Uebereinstimmung, eine vollkommene Einheit der Dinge darstellen soll, wird eine Verkörperung der absoluten Wahrheit selbst sein und die Erreichung dieses Ideals übersteigt die Grenzen der menschlichen Erkenntnis. Sollte uns aber nicht gegönnt sein, an diese adäquate Erkenntnis des Weltalls zu gelangen, so müssen wir wenigstens bestrebt sein, uns immer mehr und mehr derselben zu nähern und in der Hoffnung, dass uns die Göttin Wahrheit ihren geheimnisvollen Schleier lüftet, müssen wir die scheinbar sich wiedersprechenden Auffassungen zu einem allseitigem Bilde der Welt und des Geistes harmonisch zusammenfügen. Dieses Verfahren, durch welches alle einzelnen Systeme zu einem höheren vereinigt werden, und worin das Genie der platonischen Dialektik sich kundgiebt, nennt Fouillée die Vermittlungsmethode par exellence. Diese Methode betrachtet die einzelnen Systeme nicht als ein Gemisch von Wahrheiten und Irrtümern, sondern als unvollständige Konstruktionen, die erst vervollkommnet und ergänzt werden müssen. Sie legt daher nicht allen Auffassungen denselben Wert bei. In der Gedankenhierarchie nehmen die Ideen verschiedenen Rang ein, je nach dem Grade ihrer Vollkommenheit und Wahrheit. Die nicht exklusiven, in ihren Konsequenzen und Anwendungen fruchtbarsten Ideen, gelangen kraft dieser Eigenschaften auf den Höhepunkt des Gedankenreiches, wo sie alle anderen überragen und umfassen.

Die Gedankenkette ist also nichts willkürliches, es ist eine harmonische Reihenfolge von Systemen, wo jedes einzelne von einem vorangehenden getragen und durch ein nachfolgendes vervollständigt wird. Von den elementarsten Anfängen ausgehend, strebt jedes System zu den obersten Gipfeln des Gedankens, um dort schliesslich seine Vollendung zu finden. Die Vermittlungsmethode hat es ferner nicht mit den historischen

Systemen als solchen zu thun, z. B. mit dem Systeme eines Plato, Kant oder Leibniz, sondern mit den typischen Systemen, d. h. mit den Systemen so wie sie logisch sein müssen, befreit von ihren zufälligen Mängeln und Inkonsequenzen. Die Methode Fouillées ist nicht bestrebt, die Personen, die Philosophen untereinander zu versöhnen, sondern vor allem die Ideen und Thatsachen der Wirklichkeit. Sie findet daher ihre Anwendung zuerst auf die Ideen und Thatsachen der Wirklichkeit und erst in letzter Linie auf die Geschichte selbst. Wohl findet sie ihre Ergänzung in der Geschichte; die Meinungen der Vorläufer dienen ihr aber bloss als Illustration, als Mittel, um durch eine gründliche Prüfung die verschiedenen auf dem Gebiete der Philosophie möglichen, typischen Systeme zu bestimmen. Es erscheint somit falsch, wenn man, wie es einige Kritiker gethan haben, die Methode Fouillées als eine *historisch-kritische* betrachtet. Ohne Zuhülfenahme der Geschichte, auf rein spekulativem Wege lässt sich seine Methode ganz aus Ideen konstruieren; sie ist demnach wesentlich ein dogmatisch-spekulatives Verfahren. Das Prinzip, auf welchem die Methode Fouillées beruht, ist der Platonisch-Leibnitzsche *Gedanke der Kontinuität und Einheit in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Dinge.*

Dieser Auffassung gemäss erscheint Alles unendlich in allen Beziehungen; nicht nur die Wesen im allgemeinen, sondern auch jedes einzelne Wesen für sich betrachtet, stellt eine unendliche Mannigfaltigkeit der Standpunkte und Stufen dar. Mögen wir noch soviel unsere Formeln zu erweitern und zu variieren suchen, sie werden noch immer zu eng und zu gleichförmig bleiben, um vollständig die ganze Mannigfaltigkeit der Dinge ausdrücken zu können. Eher wird der Gedanke müde werden zu begreifen, als die Wirklichkeit Materialien zu liefern. Neben dieser Mannigfaltigkeit bietet uns auch die Wirklichkeit eine stete Verknüpfung der Phänomene, eine graduelle Entwicklung, eine Kontinuität, die uns den Uebergang von einer Kategorie der Gegenstände zur anderen ermöglichen. Es offenbart uns mit anderen Worten die Wirklichkeit die höchste Einheit in der höchsten Mannigfaltigkeit. Diese Einheit ist aber keine starre, unbewegliche Monotonie, wo alles sich unendlich wiederholt ohne Fortschritt und Neuheit, sondern eine lebendige, wirkende Einheit, die in ihrer gesetzmässigen Entwicklung langsam und

sicher zur Hervorbringung immer vollkommenerer Formen schreitet. Fouillée betrachtet es als Aufgabe der Methode, die Wirklichkeit wiederzuspiegeln, sie muss also die in den Dingen realisierte allmähliche Steigerung, Fortschritt und Einheit noch einmal gedanklich reproduzieren. Diese Auffassung der Wirklichkeit als einer höchsten Einheit und Kontinuität in der Mannigfaltigkeit der Dinge ist es, welche Fouillée seiner Methode zu Grunde gelegt hat.

Nachdem wir nun eine allgemeine Kennzeichnung des methodologischen Standpunktes Fouillées gegeben und auf das ihr zu Grunde liegende Prinzip hingewiesen haben, wollen wir noch kurz die wichtigsten Regeln der Methode charakterisieren.

Das sicherste Mittel, bei der philosophischen Synthese das Positive vom Mutmasslichen und im Mutmasslichen selbst das Wahrscheinliche vom minder Wahrscheinlichen zu unterscheiden, ist die Fixierung dessen, worin alle Systeme übereinstimmen, was als Gegenstand des Bewusstseins oder der Erfahrung vom besonderen oft ausschliesslichen Charakter jedes Systems unabhängig ist. Die erste Regel einer wahrhaft synthetischen Methode wird demnach lauten: Bestimmung der *neutralen* oder von jedem metaphysischen Systeme betreffend des letzten Grundes der Dinge *unabhängiger* Teile und der den verschiedenen metaphysischen Auffassungen *gemeinsamer* Teile.

Diese neutralen und unabhängigen Teile werden so zu sagen das Fundament der philosophischen Konstruktion, das positive Gebiet der Philosophie bilden, d. h. das Gebiet der Erfahrung in ihren beiden wichtigsten Erscheinungsformen: Kosmologie und Psychologie. Auf der Basis dieser Wissenszweige wird sich das Gebäude der zukünftigen Metaphysik erheben; hier werden sich auch die nötigen Materialien finden, welche die Pyramide des Wissens in die Höhe führen werden.

So müsste z. B. die induktive und deduktive Psychologie, wie es mit Recht die Engländer und Ribot behaupten, eine solche unabhängige und neutrale Wissenschaft bilden. Und in der That eignen sich die Begriffe der rein materialistischen Psychologie von den *Empfindungen* der Nerven, die den Gedanken als *Ausscheidungsprozess der Gehirnsubstanz* ansehen, ebensowenig zur wissenschaftlichen Verwertung, als die abstrakten Begriffe der spiritualistischen Psychologie, wie z. B. die Seele,

Substanz, reines Selbstbewusstsein etc. Jede Verständigung und Ausgleichung wird unmöglich, wenn man sich auf den Standpunkt dieser einseitigen Auffassungsweisen stellt.

Eine unabhängige Psychologie hingegen wird den Vorteil besitzen, auf der Basis der Philosophie und Metaphysik selbst die erste Versöhnung der Materialisten und Spiritualisten zu stande zu bringen. Ebenso wie es eine unabhängige Psychologie gibt, könnte es auch eine unabhängige Kosmologie, Logik, Aesthetik, ja sogar eine unabhängige Ethik geben, nämlich die Sittenlehre. Dieser Teil der Ethik kann unabhängig bleiben, gleichviel ob man als Kriterium der Moral die Nützlichkeit, die absolute Pflicht oder irgend ein anderes Prinzip anerkennt. Alle diese Fragen gehören der Metaphysik an; hier finden sie ihre Lösung und ihren notwendigen Abschluss.

Auf dem Gebiete der Hypothese, wo eigentlich der Kampf der aus verschiedenen Prinzipien ausgehenden und zu verschiedenen Resultaten gelangenden Systeme beginnt, ist es noch immer möglich, durch eine gründliche Analyse gemeinsame Sätze herauszufinden, die, einmal deduziert und wissenschaftlich miteinander verknüpft, sich leicht von einem Gebiete auf das andere übertragen lassen, um auf diese Weise Berührungspunkte zwischen den verschiedenen und entgegengesetzten Standpunkten herzustellen. Mit Hilfe dieses Verfahrens gelangt man zur Formulierung einer ganzen Reihe von neutralen, vermittelnden Zwischengliedern, die, da sie mit mehreren Doktrinen übereinstimmen, als integrierende Bestandteile derselben aufgenommen werden können.

Die Hervorkehrung und Betonung der gemeinsamen und unabhängigen Teile hat den Vorteil, die jedem Systeme thatsächlich eigentümlichen Lösungen mit besonderer Klarheit hervortreten zu lassen. Wir gelangen somit zu dem Punkte, wo auch die reellen Verschiedenheiten der Systeme beginnen. Jetzt wird es nur darauf ankommen, die vereinzelten Systeme in eine erweiterte, umfassende Synthese aufzunehmen. Dazu muss man aber mit typischen Systemen zu thun haben, mit solchen, die wahrhaft logisch und rationell in allen ihren Teilen sind. Es müssen derart konsequente, vollständige und bis zu Ende gedachte Systeme sein, dass die weniger konsequenten,

nicht zu Ende gedachtee Systeme auf sie als auf ihr Original zurückgeführt werden können. So wird man es beispielsweise nicht unternehmen wollen, einen falschen Naturalismus mit einem falschen Idealismus zu vergleichen oder zu vermitteln, sondern einen Idealismus und Naturalismus, die wahrhaft, typisch, charakteristisch in ihrem Wesen sind. Um diese Systeme miteinander vergleichen zu können, muss man sie nicht in ihren ersten Anfängen nehmen, wo sie noch gestaltlos und unvollständig erscheinen, sondern auf der Stufe ihrer möglichst grossen Vollkommenheit.

Daher nun die zweite Regel: *Verbesserung und Vervollständigung der Systeme, um sie zu wahrhaft typischen Systemen zu gestalten.*

„Rectifier, compléter les divers systèmes de manière à en former des systèmes-types."

Diese vorbereitende Arbeit ist von grosser Wichtigkeit; denn die Systeme können erst dann richtig beurteilt werden, sowohl an sich als auch in ihren Verhältnissen zu anderen, wenn sie nach einem besseren Plane rekonstruiert, wenn sie von ihren zufälligen Mängeln und Unvollkommenheiten befreit und auf ihre wesentliche Form zurückgeführt sind. Fassen wir also die Systeme so, wie sie sein sollen, und nicht so, wie sie sind, wie sie uns unmittelbar erscheinen; seien wir mehr Materialisten als die Materialisten, mehr Idealisten als die Idealisten selbst, dringen wir tiefer in die Prinzipien ein, gehen wir noch weiter in ihren Schlussfolgerungen, realisieren wir das absolute und definitive Ideal ihrer Doktrinen.

Die wesentlichen Elemente der Systeme, die oft verborgen oder entstellt sind durch die zufälligen Anwendungen ihrer Urheber, erscheinen in ihrer wahren Gestalt, um dann erst Gegenstand einer gründlichen Kritik zu werden. Im Aufstellen der typischen Systeme geht Fouillée so weit, dass er dem Philosophen erlaubt, neue Kombinationen vermittelst einiger auf dem Wege der Abstraktion gewonnenen Begriffe zu ersinnen.

Vom methodologischen und dialektischen Standpunkte aus würde es z. B. sehr interessant und nützlich sein, wenn man ein System der Moral ausschliesslich auf dem Prinzipe des Egoismus, oder der absoluten Pflicht zu konstruieren versuchte. Man würde sich auf diese Weise überzeugen können, was die

Systeme zu leisten vermögen und was nicht, man würde eine folgerichtige Erklärung der Dinge von einem bestimmten Gesichtspunkte aus gewinnen. Nicht minder interessant würde es sein, wenn man eines der Elemente der Wirklichkeit ausschliessen würde, während man die anderen bestehen lässt, um dann zu sehen, welche Folgen oder Veränderungen diese Unterdrückung eines der Faktoren im Individuum, in der Gesellschaft oder im Universum hervorrufen würde. Was würde geschehen, wie würde sich das individuelle und gesellschaftliche Leben gestalten, wenn wir nicht die Idee des Guten, der moralischen Verantwortlichkeit, der Freiheit besässen?

Diese so befremdend klingenden Hypothesen oder philosophischen Paradoxe besitzen dennoch einen erkenntnistheoretischen Wert, da sie sehr oft einen viel sichereren Aufschluss hinsichtlich der jedem Systeme wesentlichen Elemente geben, als eine aus Gemeinplätzen bestehende, nüchterne Philosophie. Die Geschichte der Philosophie hat uns viele sociale, ethische und moralische Systeme aufbewahrt, die als Beispiele solcher hypothetischen Konstruktionen gelten können, mit dem Unterschiede freilich, dass wir uns der Einseitigkeit und des hypothetischen Charakters derartiger dialektischer Kombinationen bewusst sind, während die Urheber dieser Systeme dieselben voreilig zu erschöpfenden Erklärungen über Mensch, Natur und Gesellschaft erheben.

Ein nicht minder wichtiges und in vielen Beziehungen noch fruchtbareres Verfahren, da es einer Arbeit der Erfindung und nicht bloss der Verständigung verlangt, ist das Einschalten von Zwischengliedern zwischen zwei entgegengesetzte Standpunkte; „intercaler des moyens-termes“. Zwei Auffassungen, die, nachdem sie verbessert, ergänzt und nach einem besseren Plane rekonstruiert worden sind, trotzdem sie sich widersprechen, gleichen zwei vollkommenen Akkorden verschiedener Tonart, die, wenn sie unvermittelt aufeinander folgen, unangenehm klingen; es genügt aber eine Modulation, einen Uebergang von einem zum anderen zu finden, um diese Dissonanzen in Harmonie zu verwandeln. Auch bei den philosophischen Fragen muss man bestrebt sein, solche Modulationen, solche vermittelnde Zwischenbestimmungen aufzufinden, die im stande wären, den Abstand zwischen den Systemen zu verringern.

Wie würde man z. B. die Synthese zwischen dem Determinismus und Freiheitslehre vollziehen? Stellen wir uns zuerst auf den Boden der Erfahrung, der Natur, so finden wir eine ununterbrochene Reihe der sich aufeinanderfolgenden Phänomene, wir gewinnen alsdann den Standpunkt des reinen Determinismus. Betrachten wir aber das Individuum, so finden wir in seinem Gewissen die Freiheit als Ideal vorhanden. Zwischen diesen beiden Extremen, Determinismus und Freiheit, müssen sich eine Reihe von Zwischenstufen finden, die den Uebergang von einem Standpunkt zum andern ermöglichen. Ein solches vermittelndes Glied würde die Idee der Freiheit sein; sie bezeichnet das Maximum der Unabhängigkeit für das denkende und fühlende Ich, und, dermassen definiert, muss sie sowohl von den Anhängern als auch von den Gegnern der Freiheitslehre annerkannt werden.

Die Idee der Freiheit, als höchst mögliche Unabhängigkeit aufgefasst, hat nichts mehr unerreichbares an sich; sie verwirklicht sich progressiv, indem sie sich denkt, und innerhalb gewisser Grenzen tritt sie dermassen wirkungsvoll auf, dass sie über andere Beweggründe zu siegen vermag, und unseren Entschlüssen den praktischen Charakter der Freiheit verleiht; wir handeln mit einem Worte unter dem Einfluss der Idee der Freiheit, wie wenn wir thatsächlich frei wären. Der Gedanke der Freiheit kann also als Ersatz für die Freiheit selbst betrachtet werden, die Liebe und das Verlangen nach ihr sind die aufeinanderfolgenden Aequivalente, welche schliesslich die Synthese zwischen den Determinismus und Freiheitslehre vollziehen werden.

Wir sehen also, dass man durch Einschiebung von Mittelstufen entgegengesetzte Standpunkte, wenn nicht verschmelzen, so doch bedeutend ihren Abstand verringern kann.

Der Darwinsche Satz, dass es der kleinsten Divergenz des primitiven Typus genügte, um eine ganze Reihe von verschiedenen Arten hervorzubringen, gilt auch auf dem intellektuellen Gebiete: es genügt der kleinsten Divergenz des Prinzips, um eine Reihe entgegengesetzter Systeme zu erzeugen.

Gehen wir nun auf den Ursprung, auf die Quelle zurück, so finden wir eine Verwandtschaft, eine intime Verbindung zwischen den verschiedenen Systemen, wie es auf dem Gebiete der Natur zwischen den verschiedenen Arten der Lebewesen der

Fall ist. Aus dieser Kontinuität und inneren Verwandtschaft alles Existierenden erwächst dem Philosophen und Dialektiker die Aufgabe, die verschiedenen, auf dem Gebiete der Philosophie herrschenden Auffassungen in eine höhere Synthese zu vereinigen. Der Kampf der Systeme, der davon herrührt, dass hinter den Ideen auch Personen verborgen sind, bietet nur insofern Interesse, als er auf thatsächlich bestehende Widersprüche in der lebendigen Wirklichkeit selbst hinweist. So bekämpft z. B. Leibniz den Kartesianismus, um zu beweisen, dass die Ausdehnung allein nicht genügend den Begriff der Materie erschöpfe, und dass man noch denjenigen der *Kraft* hinzufügen müsse. Dieser Kampf zwischen Dynamismus und Mechanismus hindert uns nicht im mindesten, die Vermittlung dieser beiden Standpunkte zu suchen.

Gewiss ist es schwer, eine universelle Vermittlung, die dem Ganzen adäquat wäre, herzustellen. Auch ein Vermittlungssystem bleibt doch immer ein System und behält als solches stets den Charakter einer teilweisen provisorischen Konstruktion, die aber nichtdestoweniger ein grösseres Material von Thatsachen in Einklang gebracht hat, als alle anderen, und dieses neue Gedankengebäude wird einen weniger engen Tempel der ewigen Wahrheit bieten. Eine wahre Vermittlungsmethode wird die historischen Systeme als Entwürfe zu einer umfassenderen Theorie, als Bruchstücke einer Erklärung der Wirklichkeit, als Hülfsmittel der Forschung betrachten. Es heisst aber vollständig die Natur der Vermittlungsmethode verkennen, wollte man, wie ein Kritiker Fouillées, Prof. Daren, annehmen, dass eine einfache Verallgemeinerung der den verschiedenen Systemen eigentümlichen Ideen genüge, um die Wahrheit zu finden.

Wie wir schon gesehen haben, müssen die Systeme auf ihre typische Form zurückgeführt, nach einem bessern Plane rekonstruiert, von ihren Mängeln befreit, durch hypothetische Konstruktionen und Kombinationen vervollständigt und ergänzt werden, bevor man an ihre Vermittlung schreitet. Es stellt sich also bei der Vermittlung oder Synthese der Ideen die Notwendigkeit heraus, an den Systemen aktiv mitzuarbeiten, alle möglichen Denktypen successive hervorzubringen und unter ihnen neue Kombinationen herzustellen.

Die Methode Fouillées erscheint uns *daher als eine spekulative Methode der progressiven Synthese.* Von diesem Standpunkte aus betrachtet, erscheinen alle gegen die Methode Fouillées gerichteten Vorwürfe als unbegründet und falsch. Die Vorwürfe, die Renouvier in seiner „Critique philosophique“ vom 25. September 1873 gegen Fouillée gerichtet hat, können auf folgende zurückgeführt werden: 1. Vorwurf des Skepticismus; 2. Hegelianismus; 3. Eklekticismus. Die Methode der Vermittlung ist schon aus dem Grunde nicht Skepticismus, weil sie dessen Maxime, wonach alles falsch oder wahr ist, je nach dem Gesichtspunkte, von welchem aus man die Dinge betrachtet, nicht teilt. Sie bezieht sich ferner nicht auf die Irrtümer der metaphyschen Systeme, sondern auf ihre Wahrheiten. Skeptisch verhält sie sich nur denjenigen Systemen gegenüber, welche sich ausschliesslich im Besitze der absoluten Wahrheit wähnen, sei es auf intellektuellem oder auf moralischem Gebiete, denn so gut wie es einen intellektuellen Dogmatismus giebt, giebt es auch einen moralischen.

Es wird ferner behauptet, dass Fouillée, indem er vor absoluten Meinungen warnt und überall verschiedene Abstufungen und Nuancen der Wahrheit erblickt, das Hegelsche Prinzip der Identität der Gegensätze anerkennt. Nun betrachtet aber Fouillée das Hegelsche Gesetz der Freiheit in der Einheit und die Identität der Gegensätze als eine reine Hypothese, die man nicht zum Ausgangspunkte einer auf Erfahrung sich gründenden Synthese machen kann; die apriorische Methode Hegels lässt eben keinen Raum für wissenschaftliche Beobachtungen, Induktionen und Verbesserungen aller Art übrig.

Während Hegel im Besitze einer universellen, absoluten Formel zu sein glaubt und sie auf alle Gebiete ohne Ausnahme anwendet, verfährt Fouillée in seiner Methode a posteriori, er betrachtet seine idealen Konstruktionen als Hypothesen, die aber aus realen Elementen der Wirklichkeit konstruiert und einer strengen Kontrolle derselben unterworfen werden müssen. Auch behauptet Fouillée nirgends, dass der Irrtum eine gewisse Seite, eine gewisse Form oder ein bestimmtes Moment der Wahrheit darstelle, oder gar, dass die Wahrheit infolge ihres relativen Wertes sich dem Irrtum nähere. Er nimmt nur an, dass jedes System auf einem Prinzipe beruht, und dass es eben in seinem Prinzipe wahr ist. Da nun aber aus den Prinzipien oft falsche

Konsequenzen gezogen werden, so verlangt Fouillée, dass man die Systeme rekonstruiert, von ihren zufälligen Mängeln befreit und nur nach dem ihnen innewohnenden Prinzipe beurteilt werden. Besonders aber kommt es darauf an, die Vermittlungsmethode von dem *Eklekticismus* zu unterscheiden.

Unter dem Vorwande einer äusseren Aehnlichkeit einiger gemeinsamen Maximen, die aber Plato, Leibniz und Hegel ebensogut angehören, wie V. Cousin, suchte man die Methode der metaphysischen Synthese mit dem Eklekticismus Cousins zu verwechseln. Allein die Vermittlungsmethode Fouillées unterscheidet sich vom Eklekticismus Cousins in ihrem Prinzip, Kriterium, Ziel und Verfahren.

Der Eklekticismus beruht auf dem *Prinzip*, dass Alles schon gesagt wurde, dass die Wirklichkeit schon vollauf durch die Philosophie der Vergangenheit erschöpft ist, und dass die Philosophie der Gegenwart nichts besseres zu thun vermag, als die alten Theorien wieder aufzunehmen, um dann unter ihnen eine Wahl zu treffen. „Ist die Philosophie noch nicht da, so werden wir sie vergebens suchen, wir werden sie nicht finden“, sagt Cousin. Fouillée behauptet gerade das Gegenteil: die wissenschaftliche Philosophie ist noch in ihren Anfängen, sie erwartet von der Zukunft ihre weitere Ausbildung und Vervollkommnung. Nicht in der Vergangenheit ist es, wo man die Philosophie suchen muss, sondern in der lebendigen, wirkenden Realität.

Das *Verfahren* des Eklekticismus besteht darin, unter den schon vorhandenen Systemen eine *Wahl* zu treffen, um durch die Verbindung dessen, was an ihnen als richtig erscheint, die Wahrheit zu finden. Der Eklekticismus hat also die Tendenz, den Gedanken immer um andere gravitieren zu lassen, anstatt ihn in sich selbst zu konzentrieren; er ersetzt daher die Philosophie fast ganz durch die Geschichte der Philosophie und stellt sich deshalb als eine eminent *historisch-kritische* Methode, die nichts ist ausserhalb der Systeme, unter welchen sie zu wählen hat. Was nun die Vermittlungsmethode anbelangt, so findet auch sie, wie wir bereits bemerkt haben, ihre notwendige Ergänzung in der Geschichte. Da sie auf eine universelle Synthese alles Bestehenden zustrebt, so wird sie natürlich auch die historischen Systeme als problematische Konstruktion des Universums,

als Versuche einer universellen Erklärung des Seins, mit in den Bereich ihrer Betrachtungen hineinziehen; ihre unmittelbare Anwendung aber findet die Vermittlungsmethode vor allem auf die Thatsachen und Ideen der Wirklichkeit, und erst in letzter Linie auf die Geschichte selbst. In der Geschichte selbst hat sie es ferner nicht mit den historischen Systemen als solchen zu thun, sondern mit den typischen, intellektuellen Systemen, unabhängig von den Urhebern, die sie erfunden haben. Nun darf man aber nicht meinen, dass die Systeme, indem sie ihres individuellen Charakters beraubt sind, auch ihre Wahrheit verlieren. In den philosophischen Systemen, die teilweise ja auch Kunstwerke sind, mag das individuelle Gepräge noch so unvertilgbar sein; die Wahrheit aber, die sie ausdrücken, ist nichtsdestoweniger unabhängig von der Individualität des Philosophen.

Das *Kriterium* des Eklekticismus ist der gesunde Menschenverstand. Er geht von der Voraussetzung aus, dass in der Spontaneität die Wahrheit, obgleich in naiver Form, vollständiger ausgedrückt ist, als im Zustande des reflektierten Bewusstseins. Die Aufgabe der Reflexion ist es, den Inhalt der Spontaneität zu analysieren, zu präzisieren und in klarer Form zu reproducieren.

Und so begnügt sich denn der Eklekticismus mit den Halbwahrheiten des gesunden Menschenverstandes, die oft ein Gemisch von Unwahrheiten und eine unvollkommene Vermittlung zwischen dem Wahren und Falschen darstellen.

Die Methode der progressiven Synthese hingegen sucht ihr Kriterium auf dem Gebiete der Erfahrung und des Denkens, sie strebt nach möglichst radikaler Wahrheit, möge sie sogar dem gesunden Menschenverstande widersprechen. Den Resultaten der Wissenschaft Rechnung tragend, lässt die Methode Fouillées den Gedanken um sich selbst bewegen, appelliert an seine persönliche Kraft, anstatt die allgemeine Autorität zum Richter zu erheben und ihn unter die schüchterne und unsichere Kontrolle des gesunden Menschenverstandes zu stellen. Das *Ziel* des Eklekticismus endlich ist eine *Wahl* zwischen den Systemen, wobei er auf Grund einer künstlichen Klassifikation dieselben auf vier mögliche Denktypen zurückführt: 1. Sensualismus, der das erste Verhalten des Geistes zur äusseren Welt darstellt; 2. Idealismus, der die Unzuverlässigkeit der Sinne aufdeckt und

zu den Ideen die Zuflucht nimmt; 3. Skepticismus, der alle Erkenntnisse anzweifelt; 4. Mysticismus, der sich dem Zweifel durch Gefühlsanschauungen entzieht. Unter diese vier Denktypen werden alle möglichen philosophischen Lehren gewaltsam rubriziert, und es wird in ihrer geschichtlichen Entwicklung eine Art von rhythmischer Wiederholung konstatiert: fatal und monoton wiederholen sich die Systeme in derselben Reihenfolge ohne Neuheit und Abwechslung. „Diese künstliche Klassifikation, sagt Fouillée, habe nur dann einen Wert, wenn sie, wie es in der Wissenschaft der Fall ist, zur *natürlichen* Klassifikation vorbereitet und in der Philosophie kommt es eben darauf an, zu diesem letzteren zu gelangen."

Wie man die wechselseitige Beziehung der Organe untereinander gefunden hat, die Einheit der Komposition und die Verkettung der Arten, sollte man auch eine wechselseitige Beziehung der Ideen untereinander finden. Das theoretische Resultat der Methode Fouillées ist also weder die Wahl zwischen einigen auf dem Wege einer künstlichen Klassifikation gewonnenen Systeme, noch das kritiklose Zusammenschweissen heterogener Gedanken, sondern eine lebendige *Organisation der Ideen;* das Ziel, das sie anstrebt, ist: alle möglichen Auffassungsweisen auf eine höhere Synthese zu bringen.

Wir glauben, dass die bis jetzt hervorgehobenen Gegensätze scharf genug sind, um den Synthetismus Fouillées von der eklektischen Methode Cousins unterscheiden zu können. Was Fouillée von Cousin unterscheidet, ist sein Glauben an die Existenz eines allumfassenden Systems, das alle vereinzelten und unvollkommenen Probleme aufnehmen und harmonisieren wird. Und in dieser Beziehung besteht eine vollständige Uebereinstimmung zwischen Fouillée und Leibniz. Auch Leibniz sagt ja: „Ein neues System schwebte mir vor, ich war ganz davon erfüllt, seitdem glaube ich den Dingen neue Seiten abgewinnen zu können; dieses System scheint Plato mit Demokrit, Aristoteles mit Descartes, die Scholastiker mit dem Modernen vereinigen zu können." Wenn man also überhaupt eine Analogie zwischen Fouillée und andern Denkern, in methodologischer Hinsicht, suchen will, so erscheint uns diejenige mit Leibniz und Plato als die nächstliegende: das dialektische Verfahren von Plato, das begriffliche Aufsteigen vom Einzelnen zum All-

gemeinen, der platonische Glaube an die Harmonie aller Gedanken, an die ewige Wahrheit und endlich der Leibnizsche Begriff der höchsten Einheit in der höchsten Mannigfaltigeit, das sind die Prinzipien, auf welchen sich die spekulativ-dogmatische Methode Fouillées aufbaut.

Unser Gesamturteil über Fouillée lautet mithin folgendermassen: Fouillée ist kein Eklektiker; er gehört vielmehr zu derjenigen Kategorie von Denkern, welche einem Brennpunkte gleich, der die zerstreuten Strahlen in sich vereinigt, gewisse allgemeine Tendenzen und herrschende Ideen ihrer Zeit ausdrücken und zwar mit solcher Energie und unter Zuhilfenahme eines so umfassenden Wissens, dass die durch sie formulierten Ideen an Intensität und Kraft gewinnen, so dass sie zum Ausgangspunkte einer weiteren Entwicklung werden können.

Neben dieser sozusagen rezeptiven Seite fehlt es Fouillée nicht an Spontaneität, und diese äusserte sich im originellsten Erzeugnisse seiner Philosophie: in der Theorie „des idées-forces“.



Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band XVII.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

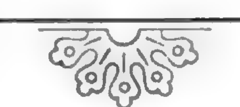
Nietzsche's Stellung zu den Grundfragen der Ethik genetisch dargestellt

Von
Dr. Georg A. Tienes
aus Barmen.



Bern.
Verlag von C. Sturzenegger.
1899.

Inhaltsübersicht.



In dem letzten Jahrzehnt hat es in Deutschland an Schriften über Nietzsche und seine Werke nicht gefehlt, und zumal in letzter Zeit ist eine förmliche Massenproduktion von z. T. ganz unbrauchbaren Darstellungen Nietzschescher Ideen gezeitigt worden. Selbst in den besten Büchern über N. und seine Lehre vermisst nun aber derjenige, welcher ihn gründlich kennen lernen will, eine Entwicklungsgeschichte des Nietzscheschen Denkens, ohne die ein wirklich reifes Urteil über die von vielen leider allein gekannten letzten Erzeugnisse seiner Thätigkeit nicht möglich ist. Die vorliegende Schrift hat einen Ausschnitt, und nicht den unwichtigsten, aus jener Entwicklungsgeschichte von Nietzsche's Denken zu ihrem Gegenstande; sie versucht die allmähliche Entstehung der letzten und reifsten seiner Urteile über die Prinzipienfragen der Moral aufzuzeigen, von ihren sich oft widersprechenden Anfängen an durch die drei grossen Perioden seiner Wirksamkeit bis zu ihrer Formulierung in der „Umwertung aller Werte". Gleichzeitig hofft Verfasser einen Einblick zu gewähren in die Art, wie N. arbeitete, ferner in die ungeheure Mannigfaltigkeit seiner Methoden, Fragestellungen und der Standorte seiner Betrachtungen, um so mitzuhelfen zu immer besserem Verständnisse Nietzsches, vor allem des N. der letzten Periode, des Verfassers des „Zarathustra", der Schrift „Jenseits von Gut und Böse", der „Götzendämmerung" und des „Antichrists". Heute sind wir in Gefahr, über dem Verfasser der letztgenannten Werke den N. der ersten und zweiten Periode zu vergessen oder doch zu vernachlässigen; darum ist nichts wichtiger als die kontinuierliche Entwicklungsreihe in seiner Gedankenströmung mitsamt ihren Disharmonieen, Widersprüchen und Abbreviaturen einmal lebendig vor Augen zu stellen.

Die Grundfragen jeder Ethik sind diejenigen nach ihrer Herleitung, ihren Grundsätzen und nach der Möglichkeit der der Willensfreiheit. — Wir beginnen mit der Herleitung der Moral.

Quellen.

Friedrich Nietzsche's Werke. Gesamtausgabe.

Band	I.	Die Geburt der Tragödie . . .	1872.
		Vier Unzeitgemässe Betrachtungen	1873—76.
„	II.	Menschliches, Allzumenschliches I	1878.
„	III.	„ „ II	1879—80.
„	IV.	Morgenröte	1881.
„	V.	Die fröhliche Wissenschaft . . .	1882.
„	VI.	Also sprach Zarathustra	1883—85.
„	VII.	Jenseits von Gut und Böse . . .	1886.
		Zur Genealogie der Moral . . .	1887.
„	VIII.	Der Fall Wagner Götzendämmerung Nietzsche contra Wagner Der Antichrist . .	1888.

I. Kapitel: Die Herleitung der Moral.

Die Geburt der Tragödie

Schon in der „Geburt der Tragödie" vom Jahre 1872, die sonst durchaus das Gepräge Schopenhauerschen Geistes zeigt, sind hie und da neue, Schopenhauer entgegengesetzte Wertschätzungen ausgedrückt, die auch die Herleitung der Moral betreffen. Er fragt: Was bedeutet unter der Optik des Lebens gesehen die Moral? (S. 8) und er antwortet selbst: „Moral ist Täuschung, Schein, Wahn, Irrtum, Ausdeutung, Zurechtmachung, Kunst . . das Leben ist etwas essentiell Unmoralisches" (9). Ist wirklich die Moral Irrtum, so kann sie sich auch nur aus Irrtum und Täuschung herleiten. Somit ist die moralische Ausdeutung des Lebens unsinnig, „und nur als ästhetisches Problem ist das Dasein der Welt gerechtfertigt". (9. 45.)

Unzeitgemässe Betrachtungen

In der Schrift gegen Strauss macht Nietzsche mit Recht geltend, dass man allerdings mit unerschrockener Wahrheitsliebe sehr wohl aus dem Hobbes-Darwin'schen bellum omnium contra omnes und aus dem Vorrechte des Stärkeren Moralvorschriften

für das Leben ableiten könne, welche echt und ernst durchgeführte Darwinistische Ethik allerdings den Philister stets gegen sich haben werde. Hier ist der erste Ansatz zur neuen Werttheorie Nietzsche's und zugleich zur rein evolutionistisch-empirischen Herleitung der Moral, deren immer genauere und klarere Herausstellung er von jetzt an als eine seiner wichtigsten Aufgaben ansah. Im Besondern erscheint ihm als dringendste Aufgabe die Ableitung und Erklärung der Phänomene menschliche Güte, Barmherzigkeit, Liebe, Selbstverneinung aus den Darwinistischen Voraussetzungen (221). Es wird sich noch zeigen, dass Nietzsche selbst rücksichtslosesten Ernst mit den Folgerungen der Entwicklungslehre auf das Gebiet der Ethik gemacht hat, und dass er der Evolutionsethiker *κατ' ἐξοχήν* ist.

Menschliches, Allzumenschliches I

In der Geschichte der moralischen Empfindungen, vermöge deren man verantwortlich macht, unterscheidet N. vier Stufen, die wir etwa der Reihenfolge nach als utilitarische, metaphysische, retrospektive und dogmatische bezeichnen können. Zuerst nannte man „gut“ oder „böse“ gewisse Handlungen allein wegen der nützlichen oder schädlichen Folgen für die Gemeinde, später wähnte man, es wohne den Handlungen an sich die Eigenschaft „gut“ oder „böse“ inne, dann legte man das Gut- oder Bösesein in die Motive hinein und betrachtete die Thaten an sich als moralisch zweideutig, und zuletzt giebt man das Prädikat gut oder böse dem ganzen Wesen des Menschen, aus dem das Motiv als seinem natürlichen Boden herauswächst. So hat man den Menschen nacheinander für seine Wirkungen, Handlungen, Motive und sogar endlich sein Wesen verantwortlich gemacht. Erst mit der Einsicht, dass er ganz und gar notwendige Folge ist und aus den Elementen und Einflüssen vergangner und gegenwärtiger Dinge erwächst, fiel jede Verantwortlichkeit weg, da sie ja auf dem Irrtum von der Willensfreiheit ruht. „Somit ist die Geschichte der moralischen Wertschätzungen zugleich die Geschichte eines Irrtums“. (63 f.) Die Begriffe „gut“ und „böse“ haben eine doppelte Vorgeschichte, nämlich in der Seele der herrschenden Stämme und Kasten und in der Seele der Unterdrückten und Machtlosen: in jenem Kreise heisst „gut“ wer Vergeltung übt, Gutes mit Gutem, Böses mit Bösem vergilt, wozu ihn seine Macht in Stand setzt; der Unmächtige, der nicht vergelten kann, gilt als schlecht. Das Gemeingefühl der „Guten“ besteht in

dem sie mit einander verbindenden Sinn für Vergeltung. Gut und schlecht deckt sich also eine Zeit lang mit Herr und Sklave. Der Feind gilt nicht als böse, obwohl er Schaden zufügt, eben weil er vergelten kann; dagegen wird „schlecht“ genannt, wer verächtlich ist. — In diesem Kreise (der Machtlosen) gilt jeder andre Mensch, ob vornehm oder niedrig, als feindlich, ausbeutend und „böse“. Sogar Zeichen der Güte fasst man hier als Versuch der Ueberlistung und verfeinerte Bosheit. Mensch sein heisst hier so viel als böse sein. Wo solche gegenseitige Gesinnung herrschte, konnte ein Gemeinwesen über seine roheste Form nicht hinauskommen: überall, wo diese Auffassung von Gut und Böse herrscht, ist der Untergang der Rassen nahe. — Unsere jetzige Sittlichkeit ist (worauf N. in diesem Zusammenhang nicht näher eingeht) auf dem Boden der herrschenden Stämme und Kasten erwachsen. (68 f.) Die Gerechtigkeit (Billigkeit) nimmt ihren Ursprung unter ungefähr gleich Mächtigen, sie hat anfänglich den Charakter des Austausches solcher Güter, die jeder mehr schätzt als der andere; ihre Voraussetzung ist mithin die Einsicht, Gewalt führe nicht zum ersehnten Ziel, sondern höchstens zur erfolglosen gegenseitigen Schädigung, also geht sie zurück auf den bewussten Trieb der Selbsterhaltung. Zur Gerechtigkeit gehören ursprünglich auch Rache und Dankbarkeit, beide sind ein Austausch. Somit haben sog. gerechte Handlungen einen egoistischen Zweck, und der durch allmähliches Vergessen dieses Zwecks entstandene Anschein, als sei eine gerechte Handlung gleichzeitig eine unegoistische, ist eben nur ein Schein. „Ohne die Vergesslichkeit sähe die Welt eben sehr wenig moralisch aus.“ (93 f.) Die bisherige Moralität entwickelte sich in drei Phasen: zuerst wird der Mensch zweckmässig und nützlich; damit erhebt er sich über das Tier, dessen Handeln sich nur auf augenblickliches, nicht auf dauerndes Wohlbefinden bezieht. Auf der zweiten, höheren Stufe handelt er nach dem Prinzip der Ehre, er lässt sich nicht mehr von bloss persönlich verstandenen Nützlichkeiten leiten, sondern unterwirft sich gemeinsamen Empfindungen, da er sieht, wie sein Vorteil von dem abhängig ist, was er über andere und andere über ihn meinen. Auf der höchsten Stufe (der bisherigen Moralität!) handelt er nach *seinem* Massstab über Dinge und Menschen, er ist zum Gesetzgeber der Meinungen geworden, gemäss dem

immer höher entwickelten Begriff des Nützlichen und Ehrenhaften. Er handelt als Kollektiv-Individuum, indem seine Einsicht ihn den allgemeinen dauernden Nutzen dem persönlichen und die dauernde Anerkennung der momentanen voranstellen lässt. (95 f.) Damit bedeutet ‚unmoralisch' sein, dass einer „die höheren, feinen, geistigen Motive, welche die jeweilige neue Kultur hinzu gebracht hat, noch nicht stark genug empfindet, d. h. ein Zurückgebliebensein dem Grade nach". Somit ist z. B. der, welcher jetzt grausam ist, gleichsam eine Stufe früherer Kultur, „eine ausnahmsweise zu Tage tretende tiefere Formation im Gebirge der Menschheit". (67.) Der Grundgegensatz, welcher die Menschen zur Unterscheidung von sittlich und unsittlich, Gut und Böse gebracht hat, ist: Gebundensein an ein Herkommen oder Gesetz, und Lösung davon; *nicht* also etwa „das Egoistische" und „das Unegoistische". (97 f.) Jedenfalls ist dies Herkommen nicht aus Rücksicht auf gut und böse oder irgend einen immanenten kategorischen Imperativ entstanden, sondern es ist vielmehr aus seinem Zweck der Erhaltung der Volks- oder Geschlechtsgenossenschaft abzuleiten. Je weiter das Herkommen zurückliegt, um so ehrwürdiger wird es den späteren Generationen, bis es schliesslich sogar als heilig gilt, und Ehrfurcht erweckt. Somit ist also nach Nietzsche die Moral der Pietät eine viel ältere Moral als die, welche unegoistische Handlungen verlangt. (98.)

Menschliches, Allzumenschliches II

Der Ursprung der Sitte geht zurück auf die zwei Gedanken, dass die Gemeinde mehr wert ist als der Einzelne, und dass der dauernde Vorteil dem flüchtigen vorzuziehen ist, woraus die Gesamtheit den Schluss zieht, unter allen Umständen sei das Wohl der Gemeinde dem Wohl des Einzelnen, ja selbst dessen Weiterleben vorzuziehen. Dass unter Umständen ein Einzelner mehr wert sein kann als eine Vielheit von Menschen, kommt dabei nicht in Betracht. (49.) An andern Orten äussert N. die Vermutung, alle Moralität habe in der ungeheuren inneren Aufregung der Urmenschen ihren Ursprung, als sie das Mass und das Messen, die Wage und das Wägen entdeckten. Mit diesen Vorstellungen stiegen sie in Bereiche hinauf, die ganz unmessbar und unwägbar sind, aber es ursprünglich nicht zu sein schienen. (206.) — Diese Hypothese hat N. indess nicht mehr aufgenommen.

Die Rechte gehen meist auf Herkommen zurück, das Herkommen auf ein einmaliges Abkommen, dessen förmliche Erneuerung in Anbetracht der beiderseitigen Zufriedenheit damit unterblieb, worauf man später mit Ehrfurcht blickte, als auf einen unverrückbaren heiligen Zustand, auf dem man weiterbauen *müsse*. Das Herkommen war jetzt Zwang, selbst bei geringerer Nützlichkeit als ehedem. Alle Schwachen neigen dazu, das einmalige Abkommen zu verewigen. (224.) Die Vergesslichkeit hat überhaupt in der Geschichte der moralischen Empfindungen eine grosse Rolle gespielt: alle ursprünglich vom gemeinsamen Nutzen diktierten Handlungen sind später aus Furcht und Ehrfurcht, oder aus Gewohnheit, Wohlwollen und Eitelkeit gethan worden. Solche Handlungen, an denen das Grundmotiv der Nützlichkeit vergessen worden ist, heissen dann moralische: nicht etwa, weil sie aus jenen andern Motiven, sondern weil sie nicht aus bewusster Nützlichkeit gethan werden. — Dieser spätere Hass gegen jedes Handeln um des Nutzens willen erklärt sich, wenn man erwägt, wie lange die Gesellschaft mit dem Eigennutzen und dem Eigensinn des Einzelnen zu kämpfen hatte, weshalb sie schliesslich jedes andere Motiv höher wertete als den Nutzen. Indem die Moral sich so als thatsächlich aus dem Nutzen herausgewachsen darstellt, ist sie zunächst der Gesellschafts-Nutzen gewesen, der sich erst nach schweren Kämpfen gegen die Privatnützlichkeiten durchsetzen und so zu höherem Ansehen gelangen konnte. (225.)

In diesem Zusammenhange zählt Nietzsche *sieben* Stufen der Moral: zunächst ermöglicht sie die Erhaltung der Gemeinde, dann erhält sie diese in einer gewissen Güte und Höhe. Bis dahin sind entsprechend dem noch mächtigen Hange zum Einseitigen und Persönlichen ihre Motive Furcht und Hoffnung; (z. B. das Allerstärkste, die Erfindung eines Jenseits mit einer ewigen Hölle!) Weitere Stufen sind die Befehle eines Gottes (z. B. Mosaisches Gesetz) oder diejenigen eines absoluten Pflichtbegriffs (du sollst); schliesslich kommt eine Moral der Neigung, dann eine Moral des Geschmacks, endlich die der Einsicht, welche selbst über alle illusionäre Motive der Moral hinaus ist, aber erkannt hat, dass die Menschheit lange Zeiten hindurch keine anderen haben durfte. (227 f.) In der ersten Aera des höheren Menschentums galt nach N. die Tapferkeit als die vornehmste

Tugend, in der zweiten die Gerechtigkeit, in der dritten die Mässigung, in der vierten die Weisheit. (236.) Man sieht wie unter seiner Auffassung die vier platonischen Tugenden eine eigentümliche historische Umstellung erfahren haben. Moralität ist ihm die vererbte, überlieferte, instinkthafte Handlungsweise nach moralischen Gefühlen. (308.)

Morgenröte

Die Grundeinsichten in die Entstehung der Moral werden uns Spätgeborenen schwer, da jetzt die Macht der Sitte sehr abgeschwächt und das Gefühl der Sittlichkeit stark verfeinert, d. h. verflüchtigt ist, auch klingen sie uns recht grob und verleumderisch, z. B. der Hauptsatz: „Sittlichkeit ist nichts anderes (also namentlich nichts mehr!) als Gehorsam gegen Sitten, welcher Art diese auch sein mögen; Sitten aber sind die herkömmliche Art zu handeln und abzuschätzen.“ Der freie Mensch ist unsittlich, weil er in allem von sich abhängen will und nicht von einem Herkommen; in allen Anfangszuständen der Menschheit bedeutet „böse“ soviel wie individuell, frei, willkürlich, ungewohnt, unvorhergesehen, unberechenbar. In solchen Zuständen wird jede Handlung als unsittlich empfunden, welche nicht aus Gehorsam gegen das Herkommen, sondern aus andern Gründen (z. B. des individuellen Nutzens wegen) gethan wird, ja sogar diejenige, welche denselben Beweggründen entpringt, die ehemals das Herkommen begründet haben. Dieses Herkommen ist lediglich Autorität, nicht etwa Nützlichkeitsinstanz; in dem Gefühl vor dem Herkommen ist Furcht vor einer unbegreiflichen, intelligenteren, überpersönlichen Macht, ausserdem ist Aberglaube in dieser Furcht. Ursprünglich war alles Sitte, und nur der Gesetzgeber oder Medizinmann, die für eine Art Halbgott galten, konnten unter Lebensgefahr Sitten machen. Der Sittlichste ist einmal der, welcher das Gesetz am häufigsten und erfinderischesten erfüllt, sodann der, welcher es auch in den schwersten Fällen erfüllt, d. h. am meisten der Sitte opfert. Hier nehmen mehrere Moralen ihren Ursprung, je nachdem sie die Frage beantworten, welches die schwersten Opfer seien. Grundlegend ist der Unterschied zwischen der Moralität der häufigsten und schwersten Erfüllung. Diese letztere Moral heischt Selbstüberwindung und Selbstaufopferung des Einzelnen, ohne Rücksicht auf individuelle Vorteile und Nützlichkeiten, damit das Herkommen, die Sitte, herrschend erscheine. — Eine Ausnahme machen die Sokratischen

Glückseligkeitsindividualisten, die aber von den Vertretern der Sittlichkeit der Sitte dafür höchlichst missbilligt werden, sie trennen sich damit als Unsittliche, Böse vom Bestand der Gemeinde; ähnlich wie dem tugendhaften Römer jeder Christ als böse erschien, weil er am ersten nach seiner eigenen Seligkeit trachtete. In jeder Gemeinde glaubt man auch, dass die übernatürliche, schwerbegreifliche und darum gefürchtete Strafe für die Verletzung der Sitte vor allem auf die Gemeinde falle, und obwohl dieselbe den Schädiger zum Ersatz anhält oder gar Rache nimmt dafür, dass die göttlichen Zorneswetter über der Gemeinde sich gesammelt haben, — trotzdem empfindet sie die Schuld des Einzelnen und seine Strafe als ihre Schuld und Strafe. Jede individuelle Handlung und Denkweise erregt Schauder, woran wir ermessen mögen, wie die ursprünglicheren, seltneren Geister stets daran gelitten haben, dass sie in ihrem Handeln als böse und gefährlich galten, ja selbst sich oft so empfinden mussten (15—19.) Eine grosse Rolle in der Entwicklung der Moral spielt der Wahnsinn: alle jene überlegenen Menschen, die das Joch irgend einer Sittlichkeit gebrochen und neue Gesetze gegeben haben, mussten, wenn sie nicht wirklich wahnsinnig waren, notwendig sich wahnsinnig machen oder doch so stellen (was übrigens für die Neuerer auf allen Gebieten gilt) [22]. Die Civilisation beginnt mit dem grossen Satze: jede Sitte ist besser als keine Sitte. Eine Bestätigung liefert eine Gattung von peinlichen und im Grunde überflüssigen Sitten gewisser roher Völker, welche die fortwährende zwingende Nähe der Sitte unausgesetzt im Bewusstsein halten sollen (24). In den der „Weltgeschichte“ zu Grunde liegenden ungeheuren Zeitstrecken der „Menschheit der Sittlichkeit der Sitte“, welche als die entscheidende Hauptgeschichte den Charakter der Menschheit feststellten, galt die erfinderische Unersättlichkeit in Leiden, Grausamkeit, Rache, Verstellung, die Verleugnung der Vernunft als Tugend und als Beweis einer kraftvollen, durch Sittlichkeit und Entbehrung abgehärteten Seele; dagegen galt das Wohlbefinden, Wissbegierde, der Friede, das Mitleiden als gefährlich, das Bemitleidetwerden und die Arbeit als schimpflich, der Wahnsinn als göttlich, die Veränderung als das Unsittliche und Verderbenschwangere. Zu meinen, dass dies alles sich geändert habe, zeugt von geringer Menschenkenntnis (25 ff.). Man muss unterscheiden zwischen der Sitte, welche die Erfahrungen früherer

Menschen über das vermeintlich Nützliche und Schädliche repräsentiert, und dem Gefühl für die Sitte, das sich nicht auf jene Erfahrungen als solche, sondern auf das Alter, die Heiligkeit, die Indiskutabilität der Sitte bezieht. Indem dies Gefühl der Entstehung neuer die Sitten korrigierender Erfahrungen hinderlich ist, so erschwert mithin die Sittlichkeit die Entstehung neuer besserer Sitten, d. h. sie verdummt (28). Das ganze moralische Phänomen ist tierhaft, die ganze gesellschaftliche Moral ist im groben überall bis in die tiefste Tierwelt hinab zu finden, die letzte Absicht ist Vermeidung der Verfolger und Förderung im Aufsuchen der Beute vermittelst Verstellung, Selbstbeherrschung, Anpassung. Der Sinn für Wahrheit, den der Mensch mit andern Tieren ebenfalls gemein hat, ist z. B. im Grunde der Sinn für Sicherheit; bei beiden wächst ferner die Selbstbeherrschung aus dem Sinne für das Wirkliche heraus (Klugheit); das Tier richtet sich auf die Eigentümlichkeit seiner Gegner und Freunde ein, gegen einige giebt es den Kampf ein für allemal auf, und in der Annäherung mancher anderer Arten errät es die Absicht des Friedens und des Vertrages. Die Anfänge der sokratischen Tugenden — Gerechtigkeit, Klugheit, Mässigung, Tapferkeit — sind tierhaft, eine Folge des Nahrungs- und des Selbsterhaltungstriebes gegenüber den Feinden. Auch der höchste Mensch hat sich nur in der Art seiner Nahrung und dem Begriff dessen, was ihm alles feindlich ist, erhoben und verfeinert, also nur artlich und quantitativ, nicht aber sachlich und qualitativ sich von den Tieren geschieden; somit darf das ganze moralische Phänomen als tierhaft bezeichnet werden (32 ff.). Obwohl durch die Umschaffung der Leidenschaften zu Institutionen, die einer Leidenschaft wider ihr Wesen Glauben an ihre Dauer und Verantwortlichkeit der Dauer zugestehen, sehr viel Heuchelei und Lüge in die Welt gekommen ist, so hat dieser fast stets widerlegte Glaube an übermenschliche Leidenschaften (lebenslängliche Liebe, ewige Treue, ewige Verbindlichkeit, ewige Rache und Zorn) den Leidenschaften doch einen höheren Rang gegeben und so die Menschen durch einen neuen übermenschlichen Begriff auf eine höhere Stufe gehoben (34). Die Moralität der Auszeichnung ist ursprünglich die Lust an verfeinerter Grausamkeit: der Barmherzige, der Demütige, der Keusche z. B. will machen, dass sein Anblick gewissen Anderen wehe thue

und seinen Neid, das Gefühl seiner Ohnmacht und seines Herabsinkens wecke. Indess wird dieser Hintergedanke mit der Gewohnheit irgend eines auszeichnenden Thuns nicht vererbt, da nur Gefühle, keine Gedanken sich forterben; in der zweiten Generation giebt es, falls nicht der Hintergedanke durch die Erziehung wieder dahintergeschoben wird, schon keine Lust der Grausamkeit mehr dabei, sondern Lust allein an der Gewohnheit als solcher. Diese Lust an der Gewohnheit ist aber die erste Stufe des „Guten". (36 f.) Umwandlungen der Moral werden durch glücklich ausgelaufene Verbrechen bewirkt, z. B. durch alle Neuerungen des moralischen Denkens. (95.) Einen neuen Ursprungsort aller Moral sucht Nietzsche in den „abscheulichen kleinen Schlüssen" von dem mir Schädlichen bezw. Nützlichen aufs an sich Schädigende (= Böse) bezw. an sich Wohlthuende und Nutzenbringende (= Gute), sodann in den Schlüssen vom ein- oder mehrmals Schädlichen bezw. Nützlichen aufs Feindliche bezw. Freundliche an sich und in sich. Dem liegt der unbescheidene Hintergedanke zu Grunde, dass wir selber das Prinzip des Guten sein müssen, weil sich Gutes und Böses nach uns bemisst, ferner die thörichte Identifizierung der oft zufälligen Relation eines Andern zu uns mit dessen Wesen und Wesentlichstem, während derselbe gegen die Welt und gegen sich selbst noch ganz anderer und zahlreicherer Relationen fähig ist, als wir einige Male sie erlebt haben (96 ff.).

Nietzsche leugnet die Sittlichkeit, sofern er die Voraussetzungen der Sittlichkeit leugnet, nicht aber leugnet er, dass manche an diese Voraussetzungen glauben und auf sie hin handeln; er leugnet auch nicht die Unsittlichkeit: „nicht, dass zahllose Menschen sich unsittlich *fühlen,* sondern dass es einen Grund in der Wahrheit giebt, sich so zu fühlen"; er leugnet selbstverständlich nicht, dass viele Handlungen, die unsittlich heissen, zu vermeiden und zu bekämpfen sind und dementsprechend viele, die sittlich heissen, zu thun und zu fördern sind, — aber das Eine wie das Andere aus andern Gründen als bisher. „Wir haben umzulernen, um endlich vielleicht sehr spät, noch mehr zu erreichen: umzufühlen." Im Unterschied von La Rochefoucauld, der die Sittlichkeit in Worten bestehen lässt und sie zur Selbstbetrügerei der Menschen rechnet, (ein Gesichtspunkt, den N. in sehr vielen Fällen für berechtigt und höchst nützlich

hält), giebt unser Philosoph zu, dass die angegebenen sittlichen Motive die Menschen zu ihren Handlungen getrieben haben, also wirklich sind; er bestreitet dagegen entschieden, dass die sittlichen Urteile auf Wahrheiten beruhen; die Gründe des sittlichen Urteilens und damit die Triebfedern des moralischen Handelns sind eben Irrtümer (97 f.). Alle unsere Handlungen beruhen entweder auf eigenen oder auf angenommenen Wertschätzungen, letztere sind die häufigsten; sie entstammen furchtsamer und berechnender Verstellung, als ob sie auch unsere Wertschätzungen wären, diese Gewöhnung wird durch Gewöhnung schliesslich unsere Natur. Individuelle Wertschätzung ist äusserst selten, da höchst selten jemand eine Sache daraufhin misst, wieweit sie gerade ihm und niemand Anderem Lust oder Unlust macht (98 f.). — Unsere Pflichten sind die Rechte Anderer auf uns, die sie dadurch erwarben, dass sie uns für vertrags- und vergeltungsfähig nahmen und daraufhin etwas anvertrauten, uns erzogen und unterstützten; Pflichterfüllung ist also Rechtfertigung jener Vorstellung von unsrer Macht, auf welche hin uns Alles erwiesen wurde. Das Pflichtgebot erwächst somit aus unserem Stolz, der uns unsre Selbstherrlichkeit wiederherstellen heisst durch Wiedervergeltung dessen, was Andere für uns thaten, indem wir nun auch unsrerseits wieder in ihre Machtsphäre eingreifen. Das Gefühl der Pflicht hängt an dem irrigen Glauben von der Freiheit des Willens, daran „dass wir in Bezug auf den Umkreis unsrer Macht denselben Glauben haben, wie die Andern: nämlich dass wir bestimmte Dinge versprechen, uns zu ihnen verpflichten *können.*“ — Meine Rechte sind der Teil meiner Macht, den mir die Andern nicht nur zugestanden haben, sondern in dem sie mich auch erhalten wollen. Hierfür massgebend sind entweder Klugheit, Furcht, Vorsicht oder ev. Schenkung und Abtretung. So entstehen Rechte als anerkannte und gewährleistete Machtgrade. Durch Verschiebung der Machtverhältnisse vergehen alte und entstehen neue Rechte; so werden, wenn unsre Macht wesentlich abnimmt, unsre „Rechte“ von ihren früheren Garanten verleugnet, im umgekehrten Falle berufen sich diejenigen, welche unsre Macht bisher anerkannten und deren Anerkennung wir nun nicht mehr brauchen, auf ihre „Pflicht“, dieselbe auf das frühere Mass herabzudrücken. Das Recht Anderer definiert Nietzsche als die Konzession unseres

Gefühls von Macht an das Gefühl von Macht bei diesen Andern (107 ff.). — Die Güte hat die Lüge wenn nicht zur Mutter, so doch zur Amme; der Mächtige muss sich notwendig verstellen, um Sicherheit und Vertrauen einzuflössen, wodurch ja seine physische Macht verhundertfacht wurde. Die Ehrlichkeit ist ebenfalls am meisten durch die Anforderung eines Anscheins der Ehrlichkeit und Biederkeit grossgezogen worden und zwar in den erblichen Aristokratien. Da aus der dauernden Uebung einer Verstellung zuletzt Natur entsteht, und die Verstellung sich am Ende selber aufhebt, so erwuchsen schliesslich Organe und Instinkte „als kaum erwartete Früchte im Garten der Heuchelei“ (230).

Fröhliche Wissenschaft

Nietzsche nennt es eine gründliche Irrlehre der Moral, wenn die Engländer zumal lehren, die Urteile „Gut“ und „Böse“ seien die Aufsammlung der Erfahrungen über „Zweckmässig“ und „Unzweckmässig“, das Gut-Genannte sei somit das Arterhaltende, das Bös-Genannte das der Art Schädliche. Demgegenüber behauptet er, dass die bösen Triebe in ebenso hohem Grade zweckmässig, arterhaltend und unentbehrlich sind wie die guten, nur ist ihre Funktion eine verschiedene (41 f.). — Die allen noch so verschiedenen Moralen zu Grunde liegende Abschätzung und Rangordnung der menschlichen Triebe und Handlungen entspricht stets dem Bedürfnisse einer Gemeinde und Herde, so dass die Moral nur als Funktion der Herde für wertvoll gilt. Gemäss den abweichenden Lebensbedingungen verschiedener Gemeinden gab es sehr verschiedene Moralen und es wird sicher auch noch in Hinsicht auf bevorstehende Umgestaltungen der Staaten und Gesellschaften in Zukunft sehr abweichende Moralen geben. „Moralität ist Herdeninstinkt im Einzelnen“ (156). Dein Urteil „so ist es recht“ hat seine Vorgeschichte in deinen Trieben, Neigungen, Abneigungen, Erfahrungen; man hat zu fragen: wie ist es da entstanden? und hinterher noch: was treibt mich eigentlich, ihm Gehör zu schenken? (257). Unsere ganze europäische Moral erbaut sich auf dem nun unglaubwürdig gewordenen Glauben an den christlichen Gott, nachdem dieser Glaube untergraben ist, muss auch sie zusammenbrechen (271 f.). Von jeder „voraussetzungslosen“ Wissenschaft wird doch der Glaube daran vorausgesetzt, dass nichts mehr notthut als Wahrheit, und dagegen alles Andere einen Wert zweiten Ranges hat. Nun fragt

sich aber: Was ist dieser unbedingte Wille zur Wahrheit? Ist es der Wille sich nicht täuschen zu lassen, oder ist es der Wille nicht zu täuschen, auch sich selbst nicht? Die beiderseitigen Gründe sind ganz verschieden: getäuscht zu werden gilt als gefährlich und schädlich, zu täuschen gilt als unrecht. Der Wille zur Wahrheit bedeutet nicht: ich will mich nicht täuschen lassen, sondern: ich will nicht täuschen, auch mich selbst nicht; „und hiermit sind wir auf dem Boden der Moral“ (273 f.). An allen bisherigen Moralhistorikern vermisst N. die persönliche Stellung zu den Problemen der Moral, so dass sie in ihnen „ihr Schicksal, ihre Not, ihr bestes Glück“ haben, anstatt wie bei der bisherigen „unpersönlichen“ Stellungnahme die Probleme nur „mit den Fühlhörnern des kalten, neugierigen Gedankens anzutasten und zu fassen.“ Noch niemand überhaupt hat die Moral als Problem gefasst, niemand hat eine Kritik der moralischen Werturteile gewagt, höchstens hat man einige spärliche Ansätze zu einer Entstehungsgeschichte der moralischen Gefühle und Wertschätzungen gemacht (nicht zu verwechseln mit einer Kritik der Werturteile oder gar einer Geschichte der ethischen Systeme!) Die bisherigen Moralhistoriker stehen vor allem noch gewöhnlich unter dem Bann einer bestimmten Moral, etwa derjenigen der Selbstlosigkeit oder des Mitleids. Entweder machen sie die falsche Voraussetzung, es bestehe eine Uebereinstimmung der zahmen Völker wenigstens, über gewisse Sätze der Moral, woraus sie dann wieder auf deren unbedingte und ausnahmslose Verbindlichkeit schliessen, oder sie gehen zwar von der richtigen Erkenntnis aus, dass bei verschiedenen Völkern die jeweiligen Moralen notwendig verschieden sind, folgern aber kindlicherweise daraus die Unverbindlichkeit aller Moral. Die Feineren unter jenen glaubten irrigerweise die Moral selbst zu kritisieren, wenn sie eine beliebige Volksmoral oder die Ansichten der Menschen über alle menschliche Moral kritisierten und etwa die thörichten Vorurteile über Herkunft und religiöse Sanktion derselben, ferner den angeblichen freien Willen u. dgl. m. aufdeckten. Der Wert einer sittlichen Vorschrift ist noch gründlich verschieden von allerlei Meinungen über dieselbe. Selbst mit der Einsicht, eine Moral sei aus einem Irrtum hervorgegangen, wäre das Problem ihres Wertes nicht einmal berührt. — „Niemand hat bisher den *Wert* jener be-

rühmtesten aller Medizinen, genannt Moral, geprüft: wozu zu allererst gehört, dass man ihn einmal in Frage stellt. Wohlan! Dies eben ist unser Werk.“ (276 ff.).

Also sprach Zarathustra

In dichterischer Weise spricht Zarathustra, die bisherigen Erörterungen zusammenfassend, seine Erkenntnis aus: „Eine Tafel der Güter hängt über jedem Volke. Siehe es ist seiner Ueberwindungen Tafel; siehe es ist die Stimme seines Willens zur Macht. Löblich ist, was ihm schwer gilt, was unerlässlich und schwer, heisst gut; was aus der höchsten Not noch befreit, das Seltene, Schwerste, — das preist es heilig. Was da macht, dass es herrscht und siegt und glänzt, seinem Nachbarn zu Graun und Neide: das gilt ihm das Hohe, das Erste, das Messende, der Sinn aller Dinge ... Wahrlich, die Menschen gaben sich alles ihr Gutes und Böses. Wahrlich, sie nahmen es nicht, sie fanden es nicht, nicht fiel es ihnen als Stimme vom Himmel. Werte legte erst der Mensch in die Dinge sich zu erhalten — er schuf erst den Dingen Sinn, einen Menschen-Sinn! Darum nennt er sich „Mensch“, das ist: der Schätzende ... Schaffende waren erst Völker und spät erst Einzelne; wahrlich der Einzelne selber ist noch die jüngste Schöpfung. Völker hängten einst eine Tafel des Guten über sich. Liebe, die herrschen will und Liebe, die gehorchen will, erschufen sich zusammen solche Tafeln ... Liebende waren es stets und Schaffende, die schufen Gut und Böse. Feuer der Liebe glüht in aller Tugenden Namen und Feuer des Zorns. Viele Länder sah Zarathustra und viele Völker: keine grössere Macht sah Zarathustra auf Erden als die Werke der Liebenden: „gut“ und „böse“ ist ihr Name.“ (84 f.)

Jenseits von Gut und Böse

Die „guten“ und die „schlimmen“ Triebe sind gegenseitig bedingt, ja es lassen sich sogar alle guten Triebe aus den schlimmen ableiten (36). Nietzsche unterscheidet jetzt eine vormoralische, moralische und aussermoralische Periode der Menschheit. Die sog. prähistorische Zeit ist die bisher längste Periode gewesen, sie charakterisiert sich dadurch, dass in ihr der Wert oder Unwert (Gut-sein oder Schlecht-sein) einer Handlung aus ihren Folgen abgeleitet wird, ohne dass dieselbe an sich oder hinsichtlich ihrer Herkunft in Betracht kommt. Seit den letzten zehn Jahrtausenden entscheiden auf grossen Strecken der Erde nicht mehr die Folgen, sondern die Herkunft der Handlung über ihren Wert. Dieses grosse Ereignis ist die unbe-

wusste Nachwirkung aristokratischer Werte und des Glaubens an „Herkunft“, es kennzeichnet die zweite im engern Sinn moralische Periode. Mit dieser bedeutsamen Umkehrung von Folge und Herkunft kam freilich ein verhängnisvoller Aberglaube auf: man bestimmte näher die Herkunft einer Handlung als Herkunft aus einer Absicht und glaubte einhellig, dass „der Wert einer Handlung im Werte ihrer Absicht gelegen“ sei. „Die Absicht als die ganze Herkunft und Vorgeschichte einer Handlung: unter diesem Vorurteile ist fast bis auf die neueste Zeit auf Erden moralisch gelobt, getadelt, gerichtet, auch philosophiert worden.“ Wir stehen heutzutage an der Schwelle einer Periode, die man negativ als aussermoralische kennzeichnen kann; es gilt jetzt eine abermalige Umkehrung und Grundverkehrung der Werte auf Grund einer nochmaligen Selbstbesinnung und Vertiefung des Menschen, der erkennt, dass gerade in dem „Nichtabsichtlichen“ und „Ungewussten“ einer Handlung ihr entscheidender Wert beruht, „dass Moral im bisherigen Sinne, also Absichten-Moral, ein Vorurteil gewesen ist, eine Voreiligkeit, eine Vorläufigkeit vielleicht, ein Ding etwa vom Rang der Astrologie und Alchymie, aber jedenfalls etwas, das überwunden werden muss.“ (51 ff.). Dem entspricht der Satz: Es giebt gar keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Ausdeutung von Phänomenen. (100) Die Zwecke der verschiedenen Moralen sind äusserst mannigfaltig: „Es giebt Moralen, welche ihren Urheber vor andern rechtfertigen sollen; andere Moralen sollen ihn beruhigen und mit sich zufrieden stimmen; mit andern will er sich selbst ans Kreuz schlagen und demütigen; mit andern will er Rache üben, mit andern sich verstecken, mit andern sich verklären und hinaus in die Höhe und Ferne setzen; diese Moral dient ihrem Urheber, um zu vergessen; jene, um sich oder etwas von sich vergessen zu machen; mancher Moralist möchte an der Menschheit Macht und schöpferische Laune ausüben; manch Anderer, vielleicht gerade auch Kant, giebt mit seiner Moral zu verstehen: „was an mir achtbar ist, das ist, dass ich gehorchen kann, und bei Euch *soll* es nicht anders stehen als bei mir!“ — kurz, die Moralen sind auch nur eine Zeichensprache der Affekte.“ (115 f.) Die jüdischen Propheten haben „reich“, „gottlos“, „böse“, „gewaltthätig“, „sinnlich“ in eins geschmolzen und das Wort „Welt“ zum Schandwort gemünzt, sodann haben sie das

Wort „arm“ als gleichbedeutend mit „heilig“ und „Freund“ gebraucht: in dieser Umkehrung der Werte liegt die Bedeutung des jüdischen Volkes, „mit ihm beginnt der Sklavenaufstand in der Moral.“ (126 f.) Genauer bemerkt N. in der „Genealogie der Moral“ zu diesem Satze, die Juden hätten die aristokratische Wertgleichung (gut = vornehm = mächtig = schön = glücklich = gottgeliebt) so umgekehrt: die Elenden, Armen, Ohnmächtigen, Niedrigen sind allein die Guten; die Leidenden, Entbehrenden, Kranken und Hässlichen sind auch die einzig Frommen und Gottseligen, für sie allein giebt es Seligkeit —, dagegen sind in alle Ewigkeit die Vornehmen, Gewaltigen die Bösen, Grausamen, Lüsternen, Unersättlichen, Gottlosen, sie werden auch ewig die Unseligen, Verfluchten und Verdammten sein. Die Erbschaft dieser jüdischen Umwertung trat das Christentum an, und es ist siegreich geblieben. (313 f. Zur Gen. der Moral.) Unter den Moralen, die früher geherrscht haben und noch herrschen, und ihren mannigfachen Mischungen treten zwei Grundtypen heraus: Herrenmoral und Sklavenmoral. Die moralischen Wertunterscheidungen entstanden entweder unter den Herrschenden oder den Beherrschten jeder Art. In jener Moral deckt sich der Gegensatz „gut“ und „schlecht“ mit „vornehm“ und „verächtlich“. Die moralischen Wertbezeichnungen wurden erst überall auf Menschen, viel später erst auf Handlungen gelegt. Die vornehme Art Mensch fühlt sich als wertbestimmend und werteschaffend. Alles, was diese Art an sich kennt, ehrt sie, ihre Moral ist Selbstverherrlichung auf der Grundlage eines überströmenden Macht- und Spannunggefühls. Merkmale dieser Moral sind: Strenge und Härte gegen sich selbst, Ehrerbietung vor allem Strengen und Harten, Glauben an sich selbst, Stolz auf sich selbst, Grundfeindschaft gegen „Selbstlosigkeit“, Vorsicht vor den „Mitgefühlen“, nie helfen aus Mitleid, sondern nur aus dem Drang überfliessender Macht; ferner gehört hinzu: tiefe Ehrfurcht vor dem Alter und dem Herkommen; Anerkennung von Pflichten nur gegen Seinesgleichen, gegen die niedrigeren und fremden Wesen darf man handeln „wie das Herz will“, jedenfalls jenseits von „Gut“ und „Böse“; ferner Pflicht zu langer Dankbarkeit und langer Rache — beides nur für Seinesgleichen —; notwendig Feinde haben, um gut Freund sein zu können. — Im schärfsten Gegensatz dazu ist die Sklaven-

moral Nützlichkeitsmoral: zur Erleichterung des Daseins dient Mitleiden, Hilfsbereitschaft, Geduld, warmes Herz, Fleiss, Demut, Freundlichkeit, — Eigenschaften, wie sie der Lage und den Umständen von Gedrückten, Leidenden, Unfreien am meisten entsprechen. Hier entstand der Gegensatz „gut“ — „böse“. „Nach der Sklavenmoral erregt also der „Böse“ Furcht, nach der Herrenmoral ist es gerade der „Gute“, der Furcht erregt und erregen will, während der „schlechte“ Mensch als der verächtliche empfunden wird. . . . Ueberall wo die Sklavenmoral zum Uebergewicht kommt, zeigt die Sprache eine Neigung, die Worte „gut“ und „dumm“ einander anzunähern. (239 ff.) Das gute Gewissen ist menschliche Erfindung, um die eigene Seele einmal als einfach geniessen zu können . . . und die ganze Moral ist eine beherzte lange Fälschung, vermöge deren überhaupt ein Genuss im Anblick der Seele möglich wird. (269.)

Zur Genealogie der Moral

Während wir von Nietzsches Hand in Bezug auf die andern Prinzipienfragen der Ethik leider keine abschliessenden und zusammenfassenden Darstellungen kennen, sind wir hinsichtlich der Herleitung der Moral in der glücklichen Lage, eine solche aus seiner letzten Periode zu besitzen. Es ist die der Schrift „Jenseits von Gut und Böse“ zur Ergänzung und Verdeutlichung später beigegebene Abhandlung „Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift“. 1887. In der Vorrede weist der Verfasser zurück auf diejenigen früheren Schriften, worin die nun zusammenhängend ausgeführten Gedanken „über die Herkunft unserer moralischen Vorteile ihrer ersten sparsamen und vorläufigen Ausdruck“ gefunden haben, nämlich „Menschliches, Allzumenschliches“ und „Morgenröte“. Von diesen ersten Aufstellungen urteilt er selbst: „Damals brachte ich zum ersten Male jene Herkunftshypothesen ans Tageslicht, denen diese Abhandlungen gewidmet sind, mit Ungeschick, wie ich mir selbst am wenigsten verbergen möchte, noch unfrei, noch ohne eigne Sprache für diese eignen Dinge und mit mancherlei Rückfälligkeit und Schwankung“. (291.) Unter Beiseitelassung der hier nicht einschlagenden dritten Abhandlung „Was bedeuten asketische Ideale?“ heben wir im folgenden die wichtigsten Sätze unserer Schrift möglichst zusammenfassend heraus.

1. Abhandlung. „Gut“ und „Böse“, „Gut und Schlecht“.

1. Das Urteil „gut“ rührt nicht von denen her, welchen „Güte“ erwiesen wird. Vielmehr sind es die „Guten“ selber gewesen, d. h. die Vornehmen, Mächtigen, Höhergestellten, Hochgesinnten, welche sich selbst und ihr Thun als gut, nämlich als ersten Ranges empfanden und ansetzten, im Gegensatz zu allem Niedrigen, Niedrig-Gesinnten, Gemeinen, Pöbelhaften. Aus diesem Pathos der Distanz heraus haben sie sich das Recht Werte zu schaffen, Namen der Werte auszuprägen, erst genommen: was ging sie die Nützlichkeit an! M. a. W.: Der Ursprung des Gegensatzes „gut“ und „schlecht“ ist das dauernde Grundgefühl einer höheren, herrschenden Art im Verhältnis zu einer niederen Art, zu einem ‚Unten‘. — Erst bei einem Niedergang aristokratischer Werturteile drängt sich der Gegensatz „egoistisch“ und „unegoistisch“ dem menschlichen Gewissen mehr und mehr auf, mit ihm kommt der Herdeninstinkt zu Wort. Schliesslich kommt dieser Instinkt dermassen zur Herrschaft, dass die moralische Wertschätzung bei jenem Gegensatz geradezu stecken blieb, wie denn auch im heutigen vorurteilsvollen Europa „moralisch“, „unegoistisch“, „uninteressiert“ als gleichwertige Begriffe unwidersprechlich gelten. (303 ff.)

2. Die von den verschiedenen Sprachen ausgeprägten Bezeichnungen des „Guten“ leiten alle auf dieselbe Begriffsverwandlung zurück: „vornehm“, „edel“ im ständischen Sinne ist der Grundbegriff, aus dem sich „gut“ im Sinne von „seelisch-vornehm“, „edel“, „seelisch-hochgeartet“, „seelisch-priviligiert“, „wahrhaftig“ mit Notwendigkeit entwickelt hat; womit jene andere Entwicklung parallel läuft, die „gemein“, „pöbelhaft“, „niedrig“, „feig“ schliesslich in den Begriff „schlecht“ übergehn macht („schlecht“ und „schlicht“!). Der politische Vorrangsbegriff pflegt sich somit immer in einen seelischen Vorrangsbegriff auszulösen. (306 ff.)

3. Alle vornehme Moral und Wertungsweise agiert und wächst spontan, sie wächst aus einem triumphierenden Jasagen zu sich selbst heraus. Die Sklavenmoral sagt von vornherein Nein zu einem „Ausserhalb“, „Anders“, „Nichtselbst“. Dies Nein ist ihre schöpferische That, die des reagierenden Ressentiments. Der Mensch des Ressentiments hat den „Bösen“ kon-

zipiert und zwar als Grundbegriff, von dem aus er sich als Nachbild und Gegenstück nun auch noch einen „Guten“ ausdenkt — sich selbst. Böse im Sinne des Ressentiments ist eben der Gute der andern Moral, der Vornehme, Mächtige, Herrschende, umgefärbt und umgesehn durch das Giftauge des Ressentiment (319 ff.)

4. Diese beiden entgegengesetzten Werte „gut-schlecht“, „gut-böse“ haben einen furchtbaren, Jahrtausende langen Kampf gekämpft, der auch heutzutage noch nicht überall zu Gunsten des letzteren entschieden ist. Das Symbol dieses Kampfes heisst: Rom gegen Judäa, Judäa gegen Rom — es gab bisher kein grösseres Ereignis, keine grössere Fragestellung als diesen todfeindlichen Widerspruch. Inzwischen ist der Kampf immer tiefer und geistiger geworden, so dass es heute vielleicht kein entscheidenderes Abzeichen der höheren, geistigeren Natur giebt, als zwiespältig in jenem Sinne und wirklich noch ein Kampfplatz für jene Gegensätze zu sein. (334 f.)

5. „Jenseits von Gut und Böse“ heisst nicht „Jenseits von Gut und Schlecht“.

II. „Schuld“, „schlechtes Gewissen“ und Verwandtes.

1. Die Natur hat sich die paradoxe Aufgabe gestellt, ein Tier heranzuzüchten, das versprechen darf, wozu in erster Linie erforderlich ist, den Menschen bis zu einem gewissen Grade notwendig, regelmässig, folglich berechenbar zu machen; mit Hilfe der Sittlichkeit der Sitte und der socialen Zwangsjacke wurde er wirklich berechenbar gemacht. Die reifste Frucht dieses Prozesses ist das souveräne Individuum, das autonom und von der Sittlichkeit der Sitte losgekommen ist, der Mensch des eignen, unabhängigen, langen Willens, der versprechen darf auf Grund seines Macht- und Freiheitbewusstseins. Das Bewusstsein der Macht über sein Geschick, das stolze Wissen um das ausserordentliche Privilegium der Verantwortlichkeit ist ihm zum dominierenden Instinkt geworden, er nennt ihn sein Gewissen. (343 ff.) Vorher musste erst durch Schmerz und Gewalt dem stumpfen Augenblicksverstande des Menschentieres ein Gedächtnis gemacht werden, um ein paar primitive Erfordernisse des socialen Zusammenlebens diesen Augenblickssklaven des Affekts und der Begierde gegenwärtig zu erhalten.

2. Der moralische Hauptbegriff „Schuld“ hat seinen Ursprung von dem sehr materiellen Begriff „Schulden“ genommen. Die Strafe als eine Vergeltung hat sich vollkommen abseits von jeder Voraussetzung über Freiheit und Unfreiheit des Willens entwickelt, indem erst auf einer hohen Stufe der Vermenschlichung das Tier „Mensch“ anfängt, zwischen „absichtlich“, „fahrlässig“, „zufällig“, „zurechnungsfähig“ und ihren Gegensätzen zu unterscheiden und bei der Strafzumessung in Anrechnung zu bringen. Vielmehr ist die längste Zeit der Geschichte nicht unter der Voraussetzung der Verantwortlichkeit des Thäters gestraft worden, sondern aus Zorn über erlittenen Schaden, der sich am Schädiger auslässt, nur beschränkt und modifiziert durch die Idee einer Aequivalenz von Schaden und Schmerz. Diese uralte Idee hat ihre Macht genommen aus dem Vertragsverhältnis von Gläubiger und Schuldner, das wieder auf die Grundformen von Kauf, Verkauf, Tausch, Handel und Wandel zurückweist. (350 f.)

3. Vermittelst der „Strafe“ am lässigen Schuldner (z. B. Verstümmelung!) nimmt der Gläubiger an einem Herren-Rechte teil. Der Ausgleich besteht in einem Anweis und Anrecht auf Grausamkeit. In dieser Sphäre, im Obligationenrechte also, hat die moralische Begriffswelt „Schuld“, „Gewissen“, „Pflicht“, „Heiligkeit der Pflicht“ ihren Entstehungsherd. (353 ff.)

4. In dem ursprünglichsten Personenverhältnis, in dem zwischen Käufer und Verkäufer, Gläubiger und Schuldner, mass sich zuerst Person an Person. Die grosse Verallgemeinerung hiervon: jedes Ding hat seinen Preis; alles kann abgezahlt werden — ist der älteste und naivste Moralkanon der Gerechtigkeit, der Anfang aller „Gutmütigkeit“, „Billigkeit“, „guten Willens“, aller „Objektivität“ auf Erden. Gerechtigkeit auf dieser ersten Stufe ist der gute Wille unter ungefähr Gleichmächtigen, sich mit einander abzufinden, sich durch einen Ausgleich wieder zu „verständigen“, — in Bezug auf weniger Mächtige, diese unter sich zu einem Ausgleich zu zwingen. (360 f.)

5. Das „schlechte Gewissen“ erfand der reaktive, sein Objekt falscheinschätzende Mensch des Ressentiments, während der aktive, aggressive, übergreifende Mensch als der Stärkere, Mutigere, Vornehmere stets das freiere Auge, das bessere Gewissen

auf seiner Seite hatte. Das Recht stellt auf Erden den Kampf wider die reaktiven Gefühle des reaktiven Menschen dar.

6. Erst von der Aufrichtung des Gesetzes an giebt es „Recht“ und „Unrecht“, nicht von dem Akte der Verletzung an, denn das Leben ist in seinen Grundfunktionen, essentiell also, verletzend, vergewaltigend, ausbeutend, vernichtend, und es kann ohne diesen Charakter gar nicht gedacht werden. Vom höchsten biologischen Standpunkte aus dürfen Rechtszustände immer nur Ausnahmezustände sein, als teilweise Restriktionen des eigentlichen Lebenswillens, der auf Macht aus ist. Nicht lebensfeindlich ist nur eine solche Rechtsordnung, die ein Mittel im Kampf von Machtkomplexen ist, um schliesslich grössere Machteinheiten zu schaffen; als Mittel gegen den Kampf überhaupt wäre eine Rechtsordnung ein Attentat auf die Zukunft des Menschen, ein lebensfeindliches Prinzip. (368 f.)

7. Ursprung und Zweck der Strafe sind zwei grundverschiedene Probleme; man hat an ihr das relativ dauerhafte, den Akt und Brauch, und das Flüssige an ihr, den Sinn, Zweck und die Erwartung, welche sich an die Ausführung solcher Prozeduren knüpft, zu unterscheiden. Die Prozedur ist nicht erfunden zum Zweck der Strafe; der Sinn der Strafe ist höchst unsicher und mannigfach. Durch die Strafe ist die Entwicklung des Schuldgefühls am kräftigsten aufgehalten worden, wenigstens in Hinsicht auf die Opfer, an denen sich die strafende Gewalt ausliess. Die längste Zeit drückte sich im Bewusstsein der Strafenden nichts davon aus, dass man mit einem „Schuldigen“ zu thun habe, sondern mit einem Schadenanstifter, mit einem unverantwortlichen Stück Verhängnis. Und der Gestrafte hatte dabei keine andere „innere Pein“, als wie beim plötzlichen Eintreten eines unvermeidlichen, zermalmenden Naturereignisses. (369 ff.)

8. Das „schlechte Gewissen“ ist die tiefe Erkrankung, die der Mensch erlebte, als er sich endgiltig in den Bann der Gesellschaft und des Friedens eingeschlossen fand. Die Strafen der staatlichen Organisation besonders brachten es zu Wege, dass alle Instinkte der wilden, freien, schweifenden Menschen sich rückwärts gegen die Menschen selbst wandten. Die Feindschaft, die Grausamkeit, die Lust an der Verfolgung, am Ueberfall, am Wechsel, an Zerstörung — alles das gegen den Inhaber

solcher Instinkte sich wendend: das ist der Ursprung des „schlechten Gewissens. (378 ff.) Dieser gewaltsam latent gemachte Instinkt der Freiheit (= Wille zur Macht), dieser zurückgedrängte, zurückgetretene, ins Innere eingekerkerte und zuletzt nur an sich selbst noch sich entladende und auslassende Instinkt der Freiheit: das, nur das ist in seinem Anbeginn das „schlechte Gewissen". (383. cf. dagegen These 5!)

9. Das „schlechte Gewissen" und der Wille zur Selbstmisshandlung giebt die Voraussetzung ab für den Wert des „Unegoistischen". Der „Selbstlose", „Sichselbstverleugnende", „Sichselbstopfernde" empfindet eine Lust, die zur Grausamkeit gehört. (385)

Wenn wir die „Genealogie der Moral" vergleichen mit den in den vorausgegangenen Schriften zerstreut vorliegenden Bemerkungen einschlägiger Art, so ist gar nicht zu verkennen, dass Nietzsche viele seiner früheren Hypothesen allmälich fallen gelassen hat: die Probleme sind präziser und einheitlicher gefasst, und die Lösungsversuche, die er selbst Hypothesen nennt, tragen einen einheitlichen und zusammenhängenden Charakter. Es würde zu weit führen, dies im einzelnen nachzuweisen, die aufmerksame Verfolgung der bisherigen Darstellung zeigt die Richtigkeit unsrer Bemerkung zur Genüge. Soviel steht fest, dass es dem Verfasser der „Genealogie der Moral" gelungen ist, seine früheren, gelegentlichen, oft disparaten Ausführungen zu einem organischen Ganzen, einem geschlossenen System zu verschmelzen. Gerade diese Thatsache lässt umsomehr bedauern, dass wir durch den tragischen Abschluss seiner Wirksamkeit jede Aussicht verloren haben, ähnlich abschliessende Darstellungen der andern Prinzipienfragen der Ethik von ihm zu empfangen.

II. Kapitel: **Grundprinzipien der Moral.**

Geburt der Tragödie

Entsprechend dem Schopenhauerschen Charakter der ersten Periode macht Nietzsche in ihr Front gegen die Vertreter des Egoismus, die „Selbstsüchtlinge", wie er sie heisst, ohne indess zu einer positiven Darlegung eines Moralprinzips fortzuschreiten. (345, 369, 452 u. ö.) Gleichzeitig finden wir Sätze wie den folgenden: Das Ziel der Menschheit kann nicht am Ende liegen, sondern nur in ihren höchsten Exemplaren; (364) oder: Wie

erhält des Einzelnen Leben den höchsten Wert? dadurch, dass es zum Vorteil der seltensten und höchsten Exemplare lebt. (443.) — Es ist beachtenswert, dass so früh schon diese für seine spätere Lehre grundlegenden Gedanken von N. klar ausgesprochen sind, ohne dass er allerdings jetzt schon die Tragweite derselben für die Ethik auch nur geahnt hätte.

Menschliches, Allzumenschliches I

Wenn man bisher als das eigentliche Kennzeichen der moralischen Handlung das Unpersönliche ansah, weil man so den allgemeinen Nutzen am meisten gefördert glaubte, so muss dies anders werden, sobald man sich nicht länger mehr der Einsicht verschliesst, dass gerade in der möglichst persönlichen Rücksicht auch der Nutzen für das Allgemeine am grössten ist, und dass nur das streng persönliche Handeln dem jetzigen Begriff der Moralität (als einer allgemeinen Nützlichkeit) entspricht. „Aus sich eine ganze Person machen, und in allem, was man thut, deren höchstes Wohl ins Auge fassen — das bringt weiter, als jene mitleidigen Regungen und Handlungen zu Gunsten Anderer“. Die allzu geringe Beachtung des Persönlichen an uns, seine mangelhafte Ausbildung infolgedessen hat uns selbst gewaltsam dem Persönlichen und dessen Bedeutung entfremdet, und dasselbe dem Staate, der Wissenschaft, den Hilfebedürftigen zum Opfer angeboten, als ob es um seiner Schlechtigkeit willen geopfert werden müsste. „Auch jetzt wollen wir für unsre Mitmenschen arbeiten, aber nur so weit, als wir unsern eignen höchsten Vorteil in dieser Arbeit finden, nicht mehr, nicht weniger.“ Natürlich will N. dem *gemeinen* Egoismus damit nicht Wasser auf auf die Mühle liefern; „Es kommt nur darauf an, was man als seinen Vorteil versteht; gerade das unreife, unentwickelte, rohe Individuum wird ihn auch am rohesten verstehen“. (96.) Wohlwollen und Wohlthun sind dabei nicht ausgeschlossen, ja N. nennt als das beste Mittel jeden Tag gut zu beginnen und einen Ersatz für die religiöse Gewöhnung des Gebets zu erlangen: beim Erwachen stehts daran denken, ob man an diesem Tage nicht wenigstens einem Menschen eine Freude machen kann. (385.)

Menschliches, Allzumenschliches II

Die Einsicht, dass die zu einer Tugend treibenden Motive nichts als Egoismus sind (Nutzen, Behagen, allerlei Rücksichten), und die Thatsache der heutigen Aechtung solcher „unedlen“ „selbstischen“ Beweggründe, darf uns nicht abhalten, Tugenden überhaupt zu erstreben wie z. B. Entsagung, Pflichttreue, Ord-

nungssinn, Sparsamkeit, Mass und Mitte. Die erreichte Tugend veredelt die ferneren Motive unseres Handelns, und wir thun dieselben Handlungen später nicht mehr aus den gleichen gröberen Motiven, welche uns früher dazu führten. (50.) Im Gegensatz zu jener instinktiven Moralität der guten, mitleidigen, wohlwollenden Regungen („welche Moral gleichsam nur ein Herz und hilfreiche Hände, aber keinen Kopf hat“), will er die Moralität der Vernunft vertreten, d. h. die im Grossen und Kleinsten geübte Selbstbeherrschung und Selbstüberwindung. (228.) Er glaubt feststellen zu können, dass die einzelnen Tugenden, z. B. Gerechtigkeit, Mässigkeit, Seelenruhe) durchaus nicht abnehmen, wohl aber die Moralität abnimmt, die er definiert als die vererbte, überlieferte, instinkthafte Handlungsweise nach moralischen Gefühlen. (308.) Zwar sind die menschlichen Tugenden nicht ausschliesslich Namen und Masken von Eitelkeit und Selbstsucht, aber — fragt Nietzsche — „ohne Eitelkeit und Selbstsucht, was sind denn die menschlichen Tugenden“? (348.) Die Besonnenheit übrigens nennt er einmal die Tugend der Tugenden, ihre Urgrossmutter und Königin, das köstlichste Gut unter Menschen. (354.) Um die so wichtige Fähigkeit der Selbstbeherrschung zu bewahren, muss man sich täglich etwas im Kleinen versagen, andernfalls verliert man die Freude sein eigener Herr zu sein. (358.) Als Grundsätze des neuen Lebens führt N. auf: Einrichtunng des Lebens auf das Sicherste und Beweisbarste, Feststellung der Reihenfolge des Nächsten und Nahen, des Sicheren und weniger Sicheren, bevor man sein Leben einrichtet und in eine endgiltige Richtung bringt; (359 f.) Freiheit von Geist und Person durch möglichste, ob auch unvollkommne Selbstbefriedigung seiner notwendigen Bedürfnisse. (362.)

Morgenröte

Die sog. moralischen Vorschriften sind in Wahrheit gegen die Individuen gerichtet und wollen durchaus nicht deren Glück. Ebensowenig beziehen sich diese Vorschriften auf das „Glück und die Wohlfahrt der Menschheit“. Die Moralität ist der Entwicklung der Vernunft nicht günstiger als die Unmoralität; Entwicklung will nicht Glück, sondern Entwicklung. „Nur wenn die Menschheit ein allgemein anerkanntes Ziel hätte, könnte man vorschlagen: so und so soll gehandelt werden — einstweilen giebt es kein solches Ziel. Also soll man die Forderungen der Moral nicht in Beziehung zur Menschheit setzen, es ist dies

Unvernunft und Spielerei.“ Die Menschheit mag sich ein Moralgesetz geben aus ihrem Belieben heraus, nur wolle sie es nicht irgendwo her nehmen, oder irgendwo es auffinden oder es sich befehlen lassen, als ob es über dem Belieben stünde. (102 f.)

Es gilt den Menschen den Mut zu den als egoistisch verschrieenen Handlungen zurückzugeben und den Wert derselben wieder herzustellen (152.), denn es giebt gar keine uneogistische Handlungen; die Liebe z. B. will sich ausleeren (149.), der Mitleidige sein eignes Leid von sich abthun, der sein Leben für einen Bedrängten Opfernde will sich nicht der Ohnmacht oder Feigheit überführen lassen, oder er will den peinlichen Eindruck der menschlichen Gefährdetheit und Gebrechlichkeit abwehren; also eine Art feiner Notwehr und Rache. Beim sog. Mitleid geben wir einem Antrieb der Lust nach, — „Lust entsteht beim Anblick eines Gegensatzes unsrer Lage, bei der Vorstellung helfen zu können, wenn wir nur wollten, bei dem Gedanken an Lob und Erkenntlichkeit fälls wir hälfen, bei der Thätigkeit der Hilfe selber, insofern der Akt gelingt und als etwas schrittweise Gelingendes dem Ausführenden an sich Ergötzen macht, namentlich aber in der Empfindung, dass unsere Handlung einer empörenden Ungerechtigkeit ein Ziel setzt.“ (Schon das Auslassen der Empörung erquickt!) Die Mitleidigen und die Egoisten sind eben nichts als zwei Arten derselben Gattung. (135 ff.) Als Grundforderungen einer nüchternen „egoistischen“ Moral nennt unser Philosoph Selbstbeherrschung, Strenge, Gehorsam, Pflichtgefühl, Vernünftigkeit: „hier muss wirklich geopfert werden, ohne dass der Opferer sich in einen Gott verwandelt wähnt, wie diejenigen wähnen, die ‚sich selber zum Opfer bringen‘ und sich damit als Götter geniessen“. Darum heisse die Losung: gegen Rausch und Uebermass! (216.) Wodurch einmal die moralischen Gefühle und Urteile abgelöst werden, lässt sich noch nicht sagen, jedenfalls nimmt ihre Verbindlichkeit ab, im gleichen Masse wie die Vernunft zunimmt. Zu einem Neubau der Gesetze des Lebens und Handelns sind unsre Wissenschaften ihrer selbst noch nicht sicher genug. Nur aus der Physiologie, Medizin, Gesellschafts- und Einsamkeitslehre kann man nach Nietzsche die Grundsteine für neue Ideale entnehmen. (Nicht aber diese selber!) Während dieses moralischen Interregnums thun wir am besten, unsre eignen reges zu sein und kleine Versuchsstaaten zu grün-

den. Darum lasst uns Experimente sein! (307 f.) — Die Redlichkeit ist eine der jüngsten, oft verkannten Tugenden, die weder unter den sokratischen noch christlichen Tugenden vorkommt, denn die „Wahrhaftigkeit“ erlaubte ihren Vertretern stets, zur grösseren Ehre Gottes oder der Tugend über die Wirklichkeit hinaus zu gehen, zumal wenn sie sich ohne alle eigennützigen Absichten zu wissen glaubten. (309.) Der Umgebung gegenüber muss man sich daran gewöhnen lieber wohlzuthun als zu verstimmen. (312.)

Sehr beachtenswert ist die Formel, mit der N. seinen Individualismus mit der altruistischen Zeitströmung in Verbindung zu setzen sucht: „Bleiben wir immerhin für unsre Zeit dabei, dass Wohlwollen und Wohlthun den guten Menschen ausmache; nur lasst uns hinzufügen: vorausgesetzt, dass er zuerst gegen sich selber wohlwollend und wohlthuend gesinnt sei. Denn ohne Dieses — wenn er vor sich flieht, sich hasst, sich Schaden zufügt — ist er gewiss kein guter Mensch. Dann rettet er sich nur in die Andern, vor sich selber: mögen diese Andern zusehen, dass sie nicht schlimm dabei fahren, so wohl er ihnen anscheinend auch will! Aber gerade dies: das ego fliehen und hassen und im Andern, für den Andern leben — hat man bisher ebenso gedankenlos als zuversichtlich ‚unegoistisch und folglich gut‘ geheissen“! (336.) Nur echt individuelle Handlungen haben überhaupt Wert, im Guten wie im Schlimmen. (340.) Wir müssen uns nun hüten, den bisherigen Moralzustand mit einer neuen Wertschätzung gewaltsam und plötzlich vertauschen zu wollen, vielmehr muss die neue Wertschätzung ganz allmälich in uns zur überwiegenden Moral werden, indem wir durch fortwährend eingenommene Dosen von ihr eine neue Natur in uns legen. (342)

Eine weitere vermittelnde Formel lautet: „Dies ist die rechte idealische Selbstsucht: immer zu sorgen und zu wachen, und die Seele still zu halten, dass unsere Fruchtbarkeit schön zu Ende gehe. So in dieser mittelbaren Art, sorgen und wachen wir für den Nutzen aller, und die Stimmung, in der wir leben, diese stolze und milde Stimmung, ist ein Oel, welches sich weit um uns her auf die unruhigen Seelen ausbreitet.“ (361 f.) Unter der Ueberschrift „Die guten Vier“ lesen wir gegen Ende: Redlich gegen uns und was sonst uns Freund ist, tapfer gegen den

Feind, grossmütig gegen den Besiegten, höflich — immer: so wollen uns die vier Kardinaltugenden. (364.)

Fröhliche Wissenschaft

Diese Schrift vom Jahre 1882 kommt hier wesentlich in Betracht durch die Kritik, welche sie an der altruistischen, überhaupt nichtindividualistischen Moral übt. — Bezüglich der Selbstlosigkeitsmoral zeigt Nietzsche, dass die Motive dieser Moral im Gegensatz zu ihrem Prinzip stehen: der „Nächste" lobt die Selbstlosigkeit, weil er durch sie Vorteile hat. „Dächte der Nächste selber ‚selbstlos', so würde er jenen Abbruch an Kraft, jene Schädigung zu *seinen* Gunsten abweisen, der Entstehung solcher Neigungen entgegenarbeiten und vor allem seine Selbstlosigkeit dadurch bekunden, dass er dieselbe *nicht gut* nennte!" Im Gegensatz zu den Selbstlosen und Aufopfernden und Tugendhaften muss der freie Geist seine ganze Kraft und Vernunft auf *seine* Erhaltung, Entwicklung, Erhebung, Förderung und Machterweiterung verwenden. (58 ff.) Der sog. Altruismus ist in Wirklichkeit nichts weiter als eine überschüssige Kraft und Lust, Funktion sein zu wollen. Mitleid ist eine angenehme Regung des Aneignungstriebes beim Anblick des Schwächeren. (157 f.) Nietzsche bekennt (234) von sich selber, jede Moral sei ihm zuwider, die in negativer Art sage: „Thue dies nicht! Entsage! Ueberwinde dich!" Jede Moral dagegen, die antreibt, etwas zu thun und unauthörlich zu thun und stets über dessen möglichst gute Ausführung nachzudenken, sei ihm sympathisch. Negative Tugenden pflegen, deren Wesen das Verneinen und sich Versagen selber ist, heisst ihm mit offenen Augen die eigene Verarmung anstreben; darum lautet sein placitum: Unser Thun soll bestimmen, was wir lassen: indem wir thun, lassen wir." (234)

Im sog. kategorischen Imperativ und seinem angeblich festen moralischen Urteil findet er blinde, kleinliche und anspruchslose Selbstsucht. „Selbstsucht nämlich ist es, *sein* Urteil als Allgemeingesetz zu empfinden; eine blinde, kleinliche und anspruchslose Selbstsucht hinwiederum, weil sie verrät, dass du dich selber noch nicht entdeckt, dir selber noch kein eigenes, eigenstes Ideal geschaffen hast: dies nämlich könnte niemals das eines Andern sein, geschweige denn Aller! Es giebt keine gleichen Handlungen und es kann keine solche geben; darum zeugt das Urteil „so müsste in diesem Falle Jeder handeln" von höchst geringer Selbsterkenntnis. (225).

Also sprach Zarathustra

„Also sprach Zarathustra“ repräsentiert Nietzsches neue Ethik in dichterischem Gewande. Es ist höchst bedauerlich, dass N. nicht mehr zur Verwirklichung seines Planes gekommen ist, diese poetische Lebenslehre in streng wissenschaftlicher Form zu entwickeln. Uns liegt es ob, hier die für die Moral der Zukunft grundlegenden Gedanken zusammenfassend darzustellen.

Mass und Wert aller Dinge ist das schaffende, wollende, wertende Ich. (43) Zweierlei Selbstsucht giebt es: eine heilige und eine kranke. Jene dürstet darnach alle Reichtümer in ihre Seele zu häufen, alle Dinge zu sich und in sich zu zwingen, zum Räuber an allen Werten zu werden. Und warum? Weil diese Tugend unersättlich ist im Verschenken-Wollen, weil alle Dinge aus ihrem Borne zurückströmen sollen als die Gaben ihrer Liebe; als die schenkende Tugend ist sie die höchste Tugend. Die andere Selbstsucht ist die allzuarme, hungernde, stets auf Stehlen ausgehende Selbstsucht der Kranken. Die kranke Selbstsucht „blickt mit dem Auge des Diebes auf alles Glänzende; mit der Gier des Hungers misst sie den, der reich zu essen hat; immer schleicht sie um den Tisch des Schenkenden. Krankheit redet aus solcher Begierde und unsichtbare Entartung; von siechem Leibe redet die diebische Gier solcher Selbstsucht. Sagt mir, meine Brüder, was gilt uns als Schlechtes und Schlechtestes? Ist es nicht Entartung? Und auf Entartung raten wir immer, wo die schenkende Seele fehlt. Aufwärts geht unser Weg, von der Art hinüber zur Ueber-Art. Aber ein Grauen ist uns der entartende Sinn, welcher spricht: alles für mich.“ (110 f.) Diese Stelle vermag manche Vorurteile und Bedenken gegen Nietzsches „Egoismus“ zu zerstreuen; sie zeigt, wie ihm das natürliche Wohlwollen gegen den Mitmenschen durchaus vereinbar ist mit einem entschiedenen Individualismus, der zwar seinen nächsten Zweck in sich selber, seine höchste endgiltige Bedeutung indess nur als Mittel zum Zweck, also ausser sich, nämlich als Erhöhung der Art hat. Kein gemeiner Egoist darf sich auf N. auch nur mit einem Schein von Recht berufen. — In Bezug auf die Mitleidigen haben wir zu lernen, dass den Barmherzigen, die selig sind in ihrem Mitleiden, es an Scham fehlt. Und wenn jemand mitleidig sein muss, so soll er's doch nicht heissen wollen, und wenn er's ist, dann lieber aus der Ferne. „Wahrlich, ich that wohl das und Jenes an Leidenden, aber

Besseres schien ich mir stets zu thun, wenn ich lernte mich besser freuen. Unsere Erbsünde, dass wir uns zu wenig freuen. Und lernen wir besser uns freuen, so verlernen wir am besten Anderen wehe zu thun und Wehes auszudenken.“ (27 f.) Das Letztere steht in seltsamem Kontrast zu den Aeusserungen, die das Leidenmachen-Können u. ä. m. als höhere Tugenden preisen. Auch Vergebung und Mitleiden muss noch von der grossen Liebe überwunden werden, denn sie will das Geliebte noch — schaffen. „‚Mich selber bringe ich meiner Liebe dar, und meinen Nächsten gleich mir‘, so geht die Rede aller Schaffenden. Alle Schaffenden aber sind hart. (130 f.) Thut Dir ein Freund Uebles, so sprich: ‚ich vergebe Dir, was Du mir thatest; dass Du es aber Dir thatest — wie könnte ich das vergeben!‘ Also redet alle grosse Liebe.“ Auch diese Ausführung sticht von obiger wohlwollender Aeusserung, zu verlernen Andern wehe zu thun, auffällig ab. — Ueberhaupt ist Zarathustra von mannigfachen Widersprüchen nicht freizusprechen, wie es sich bei einem so verschiedenartige Themata anschlagenden Werke leicht begreift. — Narrheit ist es zu sagen, die Selbstlosigkeit mache eine Handlung gut. Im Gegenteil! „Ach meine Freunde! Dass euer Selbst in der Handlung sei, wie die Mutter im Kinde ist! das sei mir euer Wort von Tugend!“ (139.)

Es giebt kein Gutes und Böses, das unvergänglich wäre; aus sich selber muss es sich immer wieder überwinden, und wer ein Schöpfer im Guten und Bösen sein muss, muss erst ein Vernichter sein und Werte zerbrechen. „Also gehört das höchste Böse zur höchsten Güte: diese aber ist die schöpferische.“ Hiernach also ermisst sich der Wert einer Person, eines Dings daran, ob und wie weit sie entwicklungsfähige Keime enthält, um sich über sich selbst hinauszuheben. Höherentwicklung ist somit Grundtendenz der Moral. — Als Seinesgleichen erkennt Zarathustra nur die an, die sich selber ihren Willen geben und alle Ergebung von sich abthun. (250) Die Menschen gehen zu Grunde an ihrer Behaglichkeit, ihrem vielen kleinen Unterlassen und schonenden Nachgeben. Darum fort mit allem halben Wollen, und Entschlossenheit zur Trägheit wie zur That. „Ach, dass ihr mein Wort verstündet: ‚Thut immerhin, was ihr wollt, aber seid erst solche, die wollen können! Liebt immerhin euern Nächsten gleich Euch, aber seid mir erst

Solche, die sich selber lieben.“ (252.) Wo man nicht mehr lieben kann, da soll man vorübergehen. (262.) Selig die heile, gesunde Selbstsucht, die aus mächtiger Seele quillt, zu welcher der hohe, schöne, sieghafte Leib gehört . . . „Solcher Leiber und Seelen Selbst-Lust heisst sich selbst ‚Tugend‘. Mit ihren Worten von Gut und Schlecht schirmt sich solche Selbst-Lust wie mit heiligen Hainen; mit den Namen ihres Glücks bannt sie von sich alles Verächtliche, Feige, Sorgende, Klägliche, Hündische, Demütige, Allzugeduldige und Knechtsartige. (278.) Wer fliegen lernen und leicht werden will wie ein Vogel, der muss sich selber lieben, freilich nicht „mit der Liebe der Siechen und Süchtigen: denn bei denen stinkt auch die Eigenliebe! Man muss sich selber lieben lernen mit einer heilen und gesunden Liebe: dass man es bei sich aushalte und nicht umherschweife.“ Dies Umherschweifen hiess bisher „Nächstenliebe“, und mit keinem andern Wort ist soviel gelogen und geheuchelt worden. — Dieses Gebot sich lieben zu lernen ist von allen Künsten „die feinste, listigste, letzte und geduldsamste.“ Der starke Mensch soll all die fremden, schweren Worte und Werte abwerfen, damit er die eigne Schatzgrube endlich ausgrabe und sich selbst entdecke, bis er sprechen kann: „Das ist *mein* Gutes und Böses“. (284 f.) Nur der Schaffende, der des Menschen Ziel schafft und der Erde ihren Sinn und ihre Zukunft giebt, weiss was gut und böse ist; denn er schafft es, dass etwas gut und böse ist. (288.) Die grosse Liebe zu den Fernsten heischt: schone deinen Nächsten nicht! Der Mensch ist etwas, das überwunden werden muss! „Ueberwinde dich selber noch in deinem Nächsten: und ein Recht, das du dir rauben kannst, sollst du dir nicht geben lassen.“ Wer sich befehlen kann, soll lernen sich auch zu gehorchen, und wer sich nicht befehlen kann, der soll gehorchen. (291.) Die Pflicht der Gegenseitigkeit erkennt Nietzsche an: „Man soll nicht geniessen wollen, wo man nicht zu geniessen giebt“. (292.) — Nur nebenbei sei bemerkt, dass der Adel der Zukunft allem Pöbel und allem Gewalt-Herrischen (sic!) Widersacher ist (296), „wer edel sein will, muss auch dem Gewalt-Herrischen feind sein“. (!!) An Unheilbaren soll man nicht Arzt sein wollen (202), sie haben kein Recht ans Dasein. Was fällt, das soll man auch noch stossen. „Und wen ihr nicht fliegen lehrt, den lehrt mir — schneller fallen! (305) Das Beste

soll nämlich herrschen und will auch herrschen. Und wo anders gelehrt wird, da fehlt es am Besten. (306.) Sein Bösestes ist dem Menschen nötig zu seinem Besten, denn alles Böseste ist ihm „seine beste Kraft und der härteste Stein dem höchsten Schaffenden; darum muss der Mensch besser und böser werden.“ (319.) Das Mitleid ist zu bekämpfen, als zudringlich und schamlos. Nichthelfenwollen kann vornehmer sein als jene Tugend, die zuspringt. Mitleid ist nichts als Mangel an Ehrfurcht vor grossem Unglück. (385.)

Zarathustra's Lehren sind nur für die Auserwählten, nicht für die Menge, die Viel-zu-Vielen. „Ich bin ein Gesetz nur für die Meinen, ich bin kein Gesetz für Alle. . . . Das Beste gehört den Meinen und mir; und giebt man's uns nicht, so nehmen wir's: die beste Nahrung, den reinsten Himmel, die stärksten Gedanken, die schönsten Fraun!“ (415.) — Noch immer wird häufig bei der Beurteilung der Nietzscheschen Moral übersehen, dass er keine Moral im landläufigen Sinne liefern will, sondern dass ihm eine Lebenslehre für die Wenigen vorschwebt, die als höhere Menschen im Gegensatz zu den „Herren von heute“, dem Pöbelmischmasch, berufen sind oder werden, dem Menschen der Zukunft den Weg zu bereiten. Denn Zurathustra liegt der Uebermensch am Herzen, „sein Erstes und Einziges“, und nicht der Mensch und der Nächste, am Menschen liebt er nur, dass er ein Ueber- und Untergang ist. (418.) Die höheren Menschen müssen die kleinen Aushänge-Tugenden, (Ergebung, Bescheidung, Fleiss u. dgl.) ferner Klugheiten, Rücksichten, das Behagen und „Glück der Meisten“ überwinden, weil diese alle des Uebermenschen grösste Gefahr sind. (419.) Die höheren Menschen haben höhere Pflichten als die kleinen Leute mit ihrer Nächstenliebe, sie sind ihr eigner Nächster. Wundervoll weiss der Dichterphilosoph diesen Gedanken einzufassen: „Ihr Schaffenden, ihr höhern Menschen! Man ist nur für das eigne Kind schwanger. Lasst euch nichts vorreden, einreden! Wer ist denn *euer* Nächster? Und handelt ihr auch „für den Nächsten“, — ihr *schafft* doch nicht für ihn! Verlernt mir doch dies „Für“, ihr Schaffenden: eure Tugend gerade will es, dass ihr kein Ding mit „für“ „um“ „weil“ thut. Gegen diese falschen, kleinen Worte sollt ihr euer Ohr zukleben. Das „für den Nächsten“ ist die Tugend nur der kleinen Leute: da heisst es „gleich und

gleich" „Hand wäscht Hand": sie haben nicht Recht noch Kraft zu *eurem* Eigennutz! In eurem Eigennutze, ihr Schaffenden, ist der Schwangern Vorsicht und Vorsehung! Was Niemand noch mit Augen sah, die Frucht: die schont und schirmt und nährt eure ganze Liebe. Wo eure ganze Liebe ist, bei eurem Kinde, da ist auch eure ganze Tugend! Euer Werk, euer Wille ist *euer* „Nächster": lasst euch keine falschen Werte einreden!" (424 f.)

Jenseits von Gut und Böse

Moral kann verstanden werden als Lehre von den Herrschaftsverhältnissen, unter denen das Phänomen „Leben" entsteht. (31.) Nietzsche stellt die Hypothese auf: die Affekte Hass, Neid, Habsucht, Herrschsucht sind lebenbedingende Affekte, Etwas, das im Gesamthaushalte des Lebens grundsätzlich und grundwesentlich vorhanden sein und folglich noch gesteigert werden muss, falls das Leben noch gesteigert werden soll. (36.) Die Pflanze „Mensch" ist da bisher am kräftigsten in die Höhe gewachsen, wo durch ungeheure Gefährlichkeit seiner Lage seine Erfindungs- und Vorstellungskraft (= Geist) unter langem Druck und Zwang sich ins Feine und Verwegne entwickelte und sein Lebenswille sich zum unbedingten Machtwillen gesteigert hat. Nietzsche meint, dass Härte, Gewaltsamkeit, Sklaverei, Gefahr auf der Gasse und im Herzen, Verborgenheit, Stoizismus, Versucherkunst und Teufelei jeder Art, dass alles Böse, Furchtbare, Tyrannische, Raubtier- und Schlangenhafte am Menschen so gut zur Erhöhung der Spezies „Mensch" dient, als sein Gegensatz, — ja das ist nicht mal alles, was dazu gesagt werden könnte. (65.) Sehr hoch wertet er Dankbarkeit, ein Mensch mit Genie, aber ohne Dankbarkeit und Reinlichkeit ist ihm unausstehlich. (95.) Was aus Liebe gethan wird, geschieht immer jenseits von Gut und Böse. (106.) Jede unbedingt unegoistische Moral ist eine Aufreizung zu Unterlassungssünden, eine Verführung und Schädigung der Höheren, Seltneren, Bevorrechteten unter der Maske der Menschenfreundlichkeit. (174.) Es widerspricht der Rangordnung der Moralen (und ist darum unmoralisch!) zu sagen: was dem Einen Recht ist, ist dem Andern billig. (f.) Die Predigt des Mitleidens ist ein Symptom der Selbstverachtung. Hedonismus, Pessimismus, Utilitarismus, Eudämonismus, nennt Nietzsche Vordergrundsdenkweisen und Naivetäten; wer sich gestaltender Kräfte bewusst ist, kann auf sie nur mit Spott

herabsehen, weil sie den Wert der Dinge nur nach Lust und Leid, d. h. nach Begleitzuständen und Nebensachen messen. Der Mensch verkleinert sich, weil sie ihn verkleinern, denn das „Wohlbefinden“ bei jenen Systemen ist in Wirklichkeit kein Ziel, sondern ein Ende, ein Zustand, der das Ende des Menschengeschlechts wünschen lässt, weil er es verächtlich macht. Darum betont er die Wichtigkeit des Leidens, „des grossen Leidens“ für die Erziehung einer höheren Menschheit. Und eben weil es höhere Probleme giebt als alle Lust- Leid- und Mitleidprobleme, ist ihm jede Philosophie, die nur auf diese hinausläuft, eine Naivetät. (179 ff.) Im Besonderen ist ihm die „allgemeine Wohlfahrt“ kein Ideal, kein Ziel, kein irgendwie fassbarer Begriff, sondern nur ein Brechmittel, denn was dem Einen billig ist, kann durchaus noch nicht dem Andern billig sein, weshalb auch die Forderung *einer* Moral für Alle gerade der höheren Menschen Beeinträchtigung ist. Damit nun, dass es eine Rangordnung zwischen Mensch und Mensch giebt, giebt es auch eine solche zwischen Moral und Moral. (184 f.) „Leben ist *wesentlich* Aneignung, Verletzung, Ueberwindung des Fremden und Schwächeren, Härte, Aufzwängung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens Ausbeutung.“ Leben ist Wille zur Macht; die Ausbeutung gehört als organische Grundfunktion ins Wesen des Lebendigen, sie folgt aus dem Willen zur Macht, der eben Wille des Lebens ist. Deshalb würde sich die Enthaltung von Gewalt, Verletzung, Ausbeutung, oder positiv die Gleichsetzung des eignen Willens mit dem des Andern, gedacht als Grundpinzip der Gesellschaft, sofort als Auflösungs- und Verfallsprinzip erweisen, obgleich jene Enthaltung zwischen Individuen zur guten Sitte werden kann, vorausgesetzt ihre organische Zusammengehörigkeit und die Aehnlichkeit ihrer gegenseitigen Kräfte und Wertschätzungen. (237 f.) „Zum Wesen der vornehmen Seele gehört der Egoismus, d. h. der unverrückbare Glaube, dass einem Wesen, wie ‚wir sind‘, andre Wesen von Natur unterthan sein müssen und sich ihm zu opfern haben;“ jene nennt es selbst: im Urgesetz der Dinge begründete Gerechtigkeit. Während Nietzsche früher jede Verantwortlichkeit abgelehnt hatte (cf. Cap. III.), taucht jetzt (260) dieser Begriff wieder auf: „Zeichen der Vornehmheit: nie daran denken, unsre Pflichten zu Pflichten für Jedermann herab-

zusetzen; die eigne Verantwortlichkeit (!) nicht abgeben wollen, nicht teilen wollen; seine Vorrechte und deren Ausübung unter seine Pflichten rechnen". Mut, Einsamkeit, Mitgefühl, (sic!) Einsamkeit heissen bald darauf einmal schlechthin „Die vier Tugenden"; unter Einsamkeit begreift Nietzsche dabei einen „sublimen Drang der Reinlichkeit, welcher errät, wie es ‚in Gesellschaft' unvermeidlich-unreinlich zugehen muss. Jede Gemeinschaft macht, irgendwie, irgendwo, irgendwann — ‚gemein' ". (265)

Der Fall Wagner

Unter den heiligsten Namen und Wertformeln der Moral versteckt sich das verarmte Leben, der Wille zum Ende, die grosse Müdigkeit. Moral verneint das Leben. Darum bekämpft Nietzsche auch die ganze moderne „Menschlichkeit", die Humanitätsidee, zunächst bei sich selbst durch Selbstdisziplin, dann überhaupt. (2.) Das Gute beweist sich ihm nur dadurch, dass es fruchtbar macht. (9.) „Jede Zeit hat in ihrem Mass von Kraft ein Mass auch dafür, welche Tugenden ihr erlaubt, welche ihr verboten sind. Entweder hat sie die Tugenden des aufsteigenden Lebens: Dann widerstrebt sie aus unterstem Grunde den Tugenden des untergehenden Lebens. Oder sie hat ein niedergehendes Leben, dann bedarf sie auch der Niedergangstugenden, dann hasst sie Alles, was aus dem Ueberreichtum, aus der Fülle an Kräften allein sich rechtfertigt." (48.)

Götzendämmerung

Nietzsches Prinzip der Nächstenliebe lautet: Hilf dir selber, dann hilft dir noch Jedermann. (62.) „Hat man sein „Warum?" des Lebens, so verträgt man sich fast mit jedem „Wie?" — Der Mensch strebt *nicht* nach Glück; nur der Engländer thut das." (62.) Als Formel seines Glücks vielmehr bezeichnet Nietzsche: ein Ja, ein Nein, eine gerade Linie, ein Ziel. (67.) Wer die Formel ‚Vernunft=Tugend=Glück' aufstellt (wie die griechischen Philosophen seit Plato, die christlichen, überhaupt alle Besserungsmoralisten) ist krank, entartet; „im Widerstand gegen Instinkte war selbst nur eine Krankheit, und durchaus kein Rückweg zur „Tugend", zur „Gesundheit", „zum Glück" . . . die Instinkte bekämpfen *müssen* — das ist die Formel für décadence: so lange das Leben aufsteigt, ist Glück gleich Instinkt. (74.) Hiermit verurteilt Nietzsche seine zweite, wie seine erste Periode, in denen er die Moralität der Vernunft bezw. (in der ersten) die des Mitleidens verfochten hatte gerade gegen alle instinktive Moral. (cf. M., A. II 228, Morgenröte 216 ff. u. ö.)

Nietzsche will jetzt den lange unterdrückten und verleumdeten Instinkten wieder zu ihrem Rechte verhelfen, darum ist ihm gesunde Moral und naturalistische Moral gleichbedeutend. „Die widernatürliche Moral, fast jede bisherige, z. B. die altruistische, wendet sich gerade gegen die Instinkte des Lebens, sie ist eine bald heimliche, bald laute und freche Verurteilung dieser Instinkte. (88.) Die betr. Instinkte sind eben entartet: man weiss seinen Nutzen dann nicht mehr zu finden. Nicht *seinen* Nutzen suchen, heisst das sich Schädliche wählen. Es ist zu Ende mit ihm, wenn der Mensch altruistisch wird. (143.)

Sofern die Moral an sich, nicht aus Rücksichten und Absichten des Lebens, verurteilt, ist sie ein spezifischer Irrtum, eine Degenerierten-Idiosynkrasie, die ungeheuren Schaden angerichtet hat. (90.) Alles Gute ist ihm Instinkt und folglich leicht, notwendig, frei; alle Fehler gelten ihm als Folge von Instinktentartung und Mangel an Instinktsicherheit und Disgregation des Willens: „man definiert damit beinahe das Schlechte“. (93.) Weiterhin finden wir unter der Ueberschrift „Naturwert des Egoismus“ eine scharf umgrenzte Definition jenes individualistischen Moralprinzips, das Nietzsche vertritt; der Gedanke begegnete uns schon im Zarathustra, hier erst haben wir eine befriedigende Motivierung und Formulierung. Die letztere lautet: „Die Selbstsucht ist soviel wert, als Der physiologisch wert ist, der sie hat: sie kann sehr viel wert sein, sie kann nichtswürdig und verächtlich sein“. M. a. W.: wer die aufsteigende Linie des Lebens darstellt, stellt für das Gesamtleben, das mit ihm einen Schritt weiter thut, einen ausserordentlichen Wert dar, er kann sich so leicht nicht genug thun in der Sorge um seine Erhaltung und um Schaffung möglichst guter Lebensbedingungen. Wer aber die absteigende Linie des Verfalls, der chronischen Entartung und Erkrankung darstellt, hat wenig Wert, ist bloss noch Parasit der Wohlgeratenen. Die Billigkeit verlangt, dass er diesen so wenig als möglich wegnimmt. (140 f.) Ja noch mehr: Wer den rechten Stolz besitzt, wird in solcher Lage folgerecht aus freien Stücken sterben, um dem aufsteigenden Leben Raum zu schaffen, da er einsehen muss, dass, wer den Sinn von seinem Leben verlor, auch das Recht zum Leben überhaupt eingebüsst hat. (144 f.)

Der Antichrist

Eine bündige Zusammenfassung seiner neuen Werttheorie bietet zum Schluss noch der „Antichrist", das erste und einzige Buch seines leider unvollendet gebliebenen Hauptwerks: „Die Umwertung aller Werte". — „Was ist gut? — Alles was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. Was ist schlecht? — Alles, was aus der Schwäche stammt. Was ist Glück? — Das Gefühl davon, dass die Macht wächst, dass ein Widerstand überwunden wird. Nicht Zufriedenheit, sondern mehr Macht; nicht Friede überhaupt, sondern Krieg; nicht Tugend, sondern Tüchtigkeit (Tugend im Renaissance-Stil, virtù, moralinfreie Tugend). Die Schwachen und Missratenen sollen zu Grunde gehen: erster Satz *unsrer* Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen. Was ist schädlicher als irgend ein Laster? — Das Mitleiden der That mit allen Missratnen und Schwachen: — Das Christentum!" . . . (218.) Als vornehme Werte lernen wir noch kennen: Rechtschaffenheit, Höhe der Seele, Zucht des Geistes, freimütige und gütige Menschlichkeit (!), Gemeinsinn, Dankbarkeit für Herkunft und Vorfahren, Förderung irgend eines Gemeinwohls, Frohsinn, Hochherzigkeit, Güte (ohne Schwäche!) Offenherzigkeit, Thatsachensinn. (263, 272, 287, 298, 307, 313 u. ö.)

Schauen wir zurück: Gefühlsmoral, Vernunftmoral, Instinktmoral repräsentieren nacheinander die drei Epochen der Nietzscheschen Entwicklung. Der durchgehende Fortschritt in der Formulierung des Moralprinzips lässt sich nicht verkennen, die schärfste Ausprägung ist mit der „Götzendämmerung" und dem „Antichrist", seinen letzten Schriften, erreicht: Das Recht auf Selbstsucht hat nur, wer die aufsteigende Entwicklung des Lebens darstellt. Im Einzelnen sind mancherlei gelegentliche Widersprüche innerhalb der periodisch zusammengehörigen Schriften, z. B. betr. des Mitgefühls und des Mitleids, zu konstatieren; im Ganzen geurteilt wird die Kritik der altruistischen, überhaupt aller antiindividualistischen Moral von Buch zu Buch klarer und schärfer, und positiv die Herausarbeitung seines eignen Individualismus gleichfalls immer präziser. Indem er das aufsteigende Leben und seine Förderung zum Prinzip der Moral macht, stellt er die Ethik unter die Biologie, und ermöglicht durch sein naturalistisches Prinzip gleichzeitig eine scharfe, reinliche Schei-

dung zwischen sich und seinem gesunden „Egoismus“ und dem siechen, gemeinen Egoismus derer, denen ihr Leben, ihre physiologische und geistige Beschaffenheit kein Recht zur Selbstsucht giebt.

III. Kapitel. **Der Wille.**

Unzeitgemässe Betrachtungen

Im zweiten Stück der Unzeitgemässen Betrachtungen „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ berührt Nietzsche zum ersten Mal das Problem der „Willensfreiheit“, um es von jetzt an bis ans Ende seines Schaffens nicht mehr aus den Augen zu lassen. Das Leben, so führt er (I 307) aus, erheischt notwendig eine kritische Art die Vergangenheit zu betrachten, wenn es nicht selbst erstickt werden will von der erdrückenden Last der Zustände überhaupt, die als Erzeugnisse einer längst vergangenen Zeit nicht nur Vergessenheit, sondern Untergang verdienen, da das Leben unersättlich sich selbst begehrt. Indess ist dieser radikale kritische Prozess darum für das Leben selbst gefährlich, weil diejenigen Menschen und Zeiten, die durch solches Richten und Vernichten einer Vergangenheit dem Leben dienen, selbst die Resultate früherer Geschlechter und folglich die Resultate ihrer Verirrungen, Leidenschaften, Irrtümer, ja sogar Verbrechen sind; es ist nämlich nicht möglich sich *ganz* von dieser Kette zu lösen. Was sich durch neue, strenge Zucht gegen das Angeborene und Anerzogene thun lässt, ist die Züchtung einer neuen, zweiten Natur, eines neuen Instinkts, einer neuen Gewöhnung, sodass die erste Natur „abdorrt“. Genauer auf die eigentlich philosophische Seite der Frage einzugehen, lag nicht im Wesen und Zweck obiger Schrift begründet. Auch in den beiden letzten „Unzeitgemässen“ kommt er über kurze Bemerkungen zu diesem Punkte nicht hinaus. In der dritten, „Schopenhauer als Erzieher“ wendet er sich einmal (429 f.) gegen den „dürftigen Begriff“ derer, die da beschränkterweise wähnen, der grosse Mensch sei eben gross, wie sie klein durch ein Geschenk gleichsam und sich zum Vergnügen, oder durch einen Mechanismus und im blinden Gehorsam gegen diesen inneren Zwang: so dass der, welcher das Geschenk nicht empfangen habe oder den Zwang nicht fühle, dasselbe Recht habe klein zu sein, wie jener gross. Dagegen betont Nietzsche, dass

der grosse Mensch sich von Allen am wenigsten beschenken oder zwingen lässt, im Gegenteil *will* er gerade das Leben spüren, am Leben leiden, sein eigen bleiben, oder nach Schopenhauers Ausdruck „einen heroischen Lebenslauf“ erlangen, d. h. kämpfen und siegen „für das Allen irgendwie zu Gute Kommende“ trotz übergrosser Schwierigkeiten, und ohne auch nur einigermassen sich dafür belohnt zu finden. An einer andern Stelle preist er (391 f.) den Erzieher als den wahrhaften Befreier, der zwar „den wahren Ursinn und Urstoff des Wesens nicht neubilden und erziehen kann, aber dafür den Charakter freimacht von allem Unkraut, Schuttwerk und Gewürm, das die zarten Keime der Menschenpflanze antastet oder von Licht, Luft oder befruchtendem Regen fernhält; so ist Erziehung die Vollendung der oft stiefmütterlichen Natur.“ Hierhin gehört auch die Polemik gegen das „lügnerische Puppenspiel“ des ewigen Werdens (431), das den Menschen seine höchsten Aufgaben vergessen lässt. Da gilt es für den Heroen der Wahrhaftigkeit eines Tages aufzuhören, Spielzeug des Werdens zu sein! „ihm ist aufgegeben alles Werdende zu zerstören, alles Falsche an den Dingen ans Licht zu bringen. — Das Unbestimmte dieser Ausführungen ist ihrem Urheber nicht verborgen geblieben; im 4. Stück lesen wir (514): „mir scheint die wichtigste Frage aller Philosophie zu sein, wie weit die Dinge eine unabänderliche Gestalt und Artung haben: um dann, wenn diese Frage beantwortet ist, mit der rücksichtslosesten Tapferkeit auf die Verbesserung der als veränderlich anerkannten Seite der Welt loszugehn.“ Fest steht ihm indess, dass der unfreie Mensch eine Schande der Natur ist und an keinem himmlischen noch irdischen Troste Anteil hat; dass Jeder, der frei werden will, es durch sich selber werden muss, und dass Niemandem die Freiheit als ein Wundergeschenk in den Schoss fällt. (585.) Daneben her geht der Glaube an ein Fatum: „wahre Musik ist ein Stück Fatum und Urgesetz; aus einem leeren, sinnlosen Zufall ist sie nicht abzuleiten. (536.)

Im Grossen und Ganzen ist es der nur im uneigentlichen Sinne deterministisch zu nennende Standpunkt Schopenhauers mit seiner transcendentalen, intelligiblen Freiheit, den Nietzsche hier noch einnimmt. Obwohl er nun in seinen folgenden Schriften mit scharfer Kritik sich gegen Schopenhauer und dessen intelligible Freiheit wendet, und obwohl er seinen eignen Determi-

nismus zum Fatalismus steigert und in der schärften Formulierung seiner Sätze sich selbst immer wieder zu übertreffen weiss, — trotzalledem geht jene indeterministische Strömung ständig nebenher. Der Uebersichtlichkeit wegen verfolgen wir zuerst die entschieden deterministischen Kundgebungen, um dann der Reihe nach die unzweifelhaften Widersprüche herauszustellen.

Menschliches, Allzumenschliches I

In dieser Schrift vom Jahre 1878 vollzieht sich die Abkehr von Schopenhauer und der Uebergang zum theoretisch absoluten Determinismus. Im 39. Aphorismus „Die Fabel von der intelligibeln Freiheit“ heisst es: Der Mensch ist mit Notwendigkeit gerade der Mensch, der er ist; und als Kehrseite: Niemand ist für seine Thaten verantwortlich, niemand für sein Wesen; richten ist soviel als ungerecht sein. Schopenhauer hat den Fehlschluss gemacht, aus der Thatsache des Unmuts über gewisse Handlungen die vernünftige Zulässigkeit dieses Unmuts zu folgern. Dieser Trugschluss beruht auf der falschen Voraussetzung, dass die That nicht eben notwendig hätte erfolgen müssen. Nur weil sich der Mensch für frei hält, nicht aber weil er frei ist, empfindet er Reue und Gewissensbisse. (64.) Der Glaube an die Freiheit des Willens ist ein ursprünglicher Irrtum alles Organischen, (36) ebenso wie der Glauben an gleiche Substanzen und Dinge überhaupt; er beruht auf mangelnder Kausalitätsbeobachtung, die jede Empfindung, jede Veränderung für etwas Isoliertes, d. h. Unbedingtes, Zusammenhangloses, mithin Willkürliches hält. Mit der „Freiheit“ ist es also nichts. (53.)

Menschliches, Allzumenschliches II

Im zweiten Teile macht er sich jene „treffliche Unterscheidung“ Schopenhauers zu eigen, wonach die Einsicht in die strenge Notwendigkeit der menschlichen Handlungen die Grenzlinie ist, welche die philosophischen Köpfe von den andern scheidet; er bemerkt dazu, Schopenhauer werde hiermit viel mehr Recht behalten, als er sich selbst zugestehen durfte. Dessen Glauben an die metaphysische Bedeutsamkeit der Moral weist Nietzsche sodann entschieden zurück, die strenge Notwendigkeit der menschlichen Handlungen, d. h. die unbedingte Willensunfreiheit zwingt ihn dazu: „wir *sind* im Gefängnis, frei können wir uns nur träumen, nicht machen (31); die ehern blinkende Mauer des Fatums sperrt uns ab von der Luft des freien Willens. Wer ohne den Begriff „Verantwortlichkeit“ nicht auskommen kann, scheidet damit aus dem Kreise der philosophischen Köpfe aus,

denn diese wollen gerecht, jene Richter sein. Die „stärkste Erkenntnis", von der völligen Unfreiheit des Willens, ist deswegen so wenig folgenreich geworden, weil ihr die menschliche Eitelkeit als stärkster Gegner im Wege stand: die Menschen konnten ohne den Dünkel, über ihr Ich willkürlich zu herrschen, eben nicht auskommen. Trotzdem: „Du *musst* an das Fatum glauben, dazu kann die Wissenschaft dich zwingen. Was dann aus diesem Glauben bei dir herauswächst — Feigheit, Ergebung, oder Grossartigkeit und Freimut, — das legt Zeugnis von dem Erdreich ab, in welches jenes Samenkorn gestreut wurde, nicht aber vom Samenkorn selbst, denn aus ihm kann Alles und Jedes werden". (172) Die Irrlehre vom freien Willen ist eine Erfindung der herrschenden Stände, indem der im politisch-gesellschaftlichen Leben starke und mächtige Mann seine Erfahrung höchsten Macht- und Unabhängigkeitgefühles fälschlich auf metaphysisches Gebiet übertrug, entsprechend der allgemeinen Erfahrung, dass jeder sich dort am meisten frei fühlt, wo sein Lebensgefühl am stärksten ist. Stolz und Machtgefühl sind Vater und Mutter jenes Irrwahns. Unsre Notwendigkeit kann bestehen z. B. in Leidenschaften, in der Gewohnheit zu hören und zu gehorchen, in einem logischen Gewissen, in Laune und mutwilligem Behagen an Seitensprüngen. (196) „Freiheit des Willens" heisst eigentlich nichts weiter, als keine neuen Ketten fühlen. (197) „Dieser Wahnglaube, der voraussetzt, jede einzelne Handlung sei isoliert und unteilbar, giebt sich kund als eine Atomistik im Bereich des Wollens und Erkennens, und widerspricht dem beständigen Fluss all unseres Handelns und Erkennens." Lob und Tadel teilen wir aus unter der falschen Voraussetzung, als ob es gleiche Fakta, gleiche Charaktere gebe und eine abgestufte Ordnung von Gattungen der Fakta vorhanden sei, welcher eine abgestufte Wertordnung entspreche: „wir isolieren also, beidemal irrtümlich, das einzelne Faktum, sowie die Gruppen von angeblich gleichen Fakten (gute, böse, mitleidige, neidische Handlungen." (198.) Jeder Mensch ist selber ein Stück Fatum (235); irrig ist indess der Türkenfatalismus, der Mensch und Fatum als zwei geschiedene Dinge einander gegenüber stellt. Nach Nietzsche macht die Gewissheit von der Unfreiheit des Willens den Menschen nicht schwächlich resigniert; Thorheiten und Klugheiten sind ebenso ein Stück

Fatum, auch die Angst vor dem Fatum ist Fatum. Es steht nicht im Belieben des Arbeiters, *ob* er arbeitet, auch nicht *wie* er arbeitet; Verdienst giebt es also nicht. (349)

Morgenröte

Nunmehr tritt häufig für die „Notwendigkeit" oder das „Fatum" der neue Begriff „Zufälligkeit des Geschehens" (!) ein. Die ganze reine Zufälligkeit des Geschehens, heisst es S. 20, hat man um ihre Unschuld gebracht mit dieser verruchten Interpretationskunst des Strafbegriffs. „Der Mensch thut nicht etwas, er soll auch nichts thun, sondern er wird gethan; die Verwechslung des Aktivum und Passivum ist der ewige grammatikalische Schnitzer der Menschheit". (124) „Wer da sagt: ‚Ich will' — ist ebenso belachenswert, wie der, welcher ein Rad nicht aufhalten kann und sagt: ‚Ich will, dass es rolle'!" (125) Der sog. Kampf der Motive, auf den sich die Gegner des Determinismus stets berufen, ist *nicht* der Kampf der Motive: „ich habe die Folgen und Erfolge berechnet und damit ein sehr wesentliches Motiv in die Schlachtreihe der Motive eingestellt, — aber diese Schlachtreihe stelle ich ebenso wenig auf, als ich sie sehe: der Kampf selber ist mir verborgen, und der Sieg als Sieg ebenfalls; denn wohl erfahre ich, was ich schliesslich thue, — aber welches Motiv damit eigentlich gesiegt hat, erfahre ich *nicht*. Es findet also nur eine Vergleichung der möglichen Folgen, nicht aber ein Kampf der Motive statt; überhaupt vergessen wir auch noch stets, die unbewussten Vorgänge in Anschlag zu bringen." Diese angedeutete Verwechslung ist nach Nietzsche eine der verhängnisvollsten für die Entwicklung der Moral.

Fröhliche Wissenschaft

Wer ferner überzeugt ist, sein Lebensziel, -zweck oder -beruf sei die treibende Kraft seines Daseins, verwechselt treibende und dirigierende Kraft, Dampf und Steuermann. Ja auch das nicht einmal immer; oft genug ist das Ziel oder der Zweck nur ein beschönigender Vorwand, eine nachträgliche Selbstverblendung der Eitelkeit, die nicht zugestehen will, dass das Schiff der Strömung *folgt,* in die es zufällig geraten ist, dass ferner es dorthin „will", weil es dorthin *muss;* dass es wohl eine Richtung hat, aber ganz und gar keinen Steuermann. (310 f.)

Also sprach Zarathustra

Der „Verbrecher" soll heissen „Feind", nicht „Bösewicht"; „Kranker" sollt ihr sagen, aber nicht „Schuft"; „Thor" sollt ihr sagen, aber nicht „Sünder". (61.)

Jenseits von Gut und Böse

Die hundertfach widerlegte Theorie vom freien Willen verdankt ihre Fortdauer noch dem Reize der Widerlegbarkeit, wie denn widerlegbare Theorien die feineren Köpfe stets von Neuem anziehen, die sich stark genug fühlen sie zu widerlegen. (28.) Die sog. Willensfreiheit ist wesentlich der Ueberlegenheitsaffekt in Hinsicht auf Den, der gehorchen muss: „ich bin frei", — „er muss gehorchen". Es ist das Wort für jenen vielfachen Lustzustand des Wollenden, der befiehlt und sich zugleich mit dem Ausführenden als Eins setzt. — Auch den frühern Standpunkt der „Unfreiheit des Willens" giebt Nietzsche jetzt auf; diese Umkehrung läuft auf einen Missbrauch von „Ursache" und „Wirkung" hinaus, auf eine Verdinglichung reiner *Begriffe*, die gemacht sind zum Zweck der Verständigung, *nicht* der Erklärung. Im „An-sich" giebt es nichts von „psychologischer Unfreiheit", „Notwendigkeit", „Kausalverbänden", „Gesetzen". Wir haben den Zwang wie die Freiheit erdichtet. So ist auch der „unfreie Wille" Mythologie: im wirklichen Leben handelt es sich nur um *starken* und *schwachen* Willen. (33.) Ja, wer in aller „Kausalverknüpfung" und „psychologischen Notwendigkeit" etwas von Folgenmüssen, Unfreiheit, Zwang herausfühlt, verrät, wo es bei ihm selber mangelt; er repräsentiert den Fatalismus der Willensschwachen. (34.) Wenn Nietzsche einmal (64) den vorbildlichen Forscher nennt „bereit zu jedem Wagnis, dank einem Ueberschuss von ‚freiem Willen'", so ist ihm der Willensstarke an die Stelle des Willensfreien und der Willensschwache an die Stelle des Willensunfreien getreten.

Götzendämmerung. Antichrist

Der Wille wirkt überhaupt nicht, denn er ist ein Wort, kein Vermögen. (80) „Der Einzelne ist ein Stück fatum, von vorne und von hinten, ein Gesetz mehr, eine Notwendigkeit mehr für alles, was kommt und sein wird. Sich ändern können, setzt die Möglichkeit voraus, dass Alles sich verändern könne, sogar rückwärts noch." . . . (89.) Der Wille begleitet bloss Vorgänge, er kann auch fehlen. (94.) Im „Antichrist" lesen wir noch: „Der Wille bezeichnet nur eine Resultante, eine Art individueller Reaktion, die notwendig auf eine Reihe teils widersprechender, teils zusammenstimmender Reize folgt: der Wille „wirkt" nicht mehr, „bewegt" nicht mehr." (30.)

Nachdem wir bisher die entschieden deterministischen bezw. fatalistischen Ausführungen verfolgt haben, erübrigt sich uns

noch, die hiervon mehr oder minder stark und deutlich abweichende nichtdeterministische bezw. neutrale Gedankenreihe vorzuführen, die oft in überraschender Weise dicht neben streng deterministischen Darlegungen hergeht. Da Nietzche sich zuerst in „Menschl. Allzumenschl.“ zum entschiedenen Determinismus bekennt, so dürfen wir frühere Schriften hier nicht heranziehen, um mit ihnen das abweichende Material zu vermehren. Nachdem Nietzsche im ersten Bande von „Menschl. Allzumenschl.“ jede That auf unbedingte Notwendigkeit zurückgeführt und jede Verantwortlichkeit geleugnet hat, lesen wir am Ende des Buches zu unsrer grössten Ueberraschung: „Die eherne Notwendigkeit ist ein Ding, von dem die Menschen im Verlauf der Geschichte einsehen, dass es weder ehern noch notwendig ist.“ (II. 369) Wie schwer es die Sprache dem Deterministen macht, zeigt z. B. der Widerspruch, in den sich Nietzsche S. 38 verwickelt: obwohl er sonst stets den Glauben an die Willkür unsres Gut- und Schlimmthuns als den Irrtum der Irrtümer bezeichnet, fordert er hier fast in einem Athemzuge mit obigem Gedanken, man solle sich vor dem Unrechtthun in Acht nehmen, um seines Wohlbehagens nicht verlustig zu gehen, welcher Satz doch die relative Selbstbestimmung des Individuums zur Voraussetzung hat. Dass fortwährende Widersprüche durch die Eigenart der Sprache unvermeidlich seien, giebt er selbst zu: „Durch Worte und Begriffe werden wir noch jetzt fortwährend verführt, die Dinge uns einfacher zu denken als sie sind, gehemmt von einander, unteilbar, jedes an und für sich seiend. Es liegt eine philosophische Mythologie in der Sprache versteckt, welche alle Augenblicke wieder herausbricht, so vorsichtig man auch sonst sein mag . . . Dieser Glaube hat in der Sprache seinen beständigen Anwalt.“ (98.) Zur Bestätigung dieser Worte seien nur einige Gedanken zusammengestellt; (obwohl hier gleich bemerkt sei, dass von Nietzsche selbst noch eine andere Auffassung damit verbunden worden sein kann): sich täglich etwas versagen ist notwendig, wenn man sein eigner Herr sein will (358) — bevor man sein Leben in eine endgiltige Richtung bringt (359) — seine notwendigen Bedürfnisse soviel wie möglich selbst befriedigen ist die Richtung auf Freiheit von Geist und Person. Das Gegenteil erzieht zur Unfreiheit (362 u. ö.) — Sodann schliessen Zufälligkeit des Geschehens und Notwendigkeit desselben sich aus, Nietzsche redet

von Beidem (cf. Morgenröte 20). Er redet (27) von „dem Wenigen vom Gefühl der Freiheit, was jetzt unsern Stolz ausmacht, zugleich mit dem Wenigen von menschlicher Vernunft". In „Menschl. Allzumenschl." warnt er vor der Gefahr der Sprache, die durch ihre Vorurteile (=Worte) die geistige Freiheit gefährde. (II 231.) Andrerseits fordert er auf zur Ueberwindung der Leidenschaften, macht für gewisse „leichtsinnige und frevelhafte" Handlungen moralisch verantwortlich u. dgl. m.; es zeigt sich augenscheinlich, dass seiner kraftvollen, von neuen sittlichen Idealen erfüllten, willensstarken Persönlichkeit das enge Gewand theoretischer Doktrinen viel zu eng war, praktisch wenigstens hat er diese überwunden.

In der „Fröhl. Wissensch." lehrt unser Autor, das menschliche Leben sei nicht mit ewigen Klammern an die eherne Notwendigkeit geheftet, alle menschlichen Begriffe und Gesetze sind wandelbar. (82.) Ja er stellt sich unter wörtlicher Bezugnahme auf „Richard Wagner in Bayreuth" vom Jahre 1876 auf den sonst bekämpften Standpunkt, dass der wollende Mensch frei sein kann, und der unfreie eine Schande der Natur ist. (134.) Ferner: der Glaube an persönliche Providenz, wie ihn uns gewisse Höhepunkte des Lebens nahe legen, bringt uns mit all unsrer Freiheit noch einmal in die grösste Gefahr der geistigen Unfreiheit. (210.) — Und kurz vorher stellt Nietzsche den amor fati als seine Liebe auf!!

Im Zarathustra verkündet er den freimachenden Willen, „Wollen befreit: das ist die wahre Lehre von Wille und Freiheit. . . Aber wer müde wurde, der wird selber nur gewollt, (vergl. dagegen oben!) mit dem spielen alle Wellen. . . . Wollen befreit, denn Wollen ist Schaffen. . . Oh du mein Wille, du Wende aller Not, du *meine* Notwendigkeit! . . Du Schickung meiner Seele, die ich Schicksal heisse. (312 f.) (cf. 124 f., 206, 301 u. ö.) — Der Determinismus im strengsten Sinn ist aufgegeben. Wenn wir bedenken, dass Zarathustra die Zukunftsethik auftellt, und dass solche positive Ethik voll neuer, schwerer Ideale mit absolut deterministischen Ueberzeugungen unvereinbar ist, so begreift sich, dass Nietzsche seine Willenslehre unter dem Einfluss seiner neuen ethischen Ziele zeitweilig umgestossen hat.

„Jenseits von Gut und Böse“ zeigt eine neue Lage der Dinge: er verhöhnt die „mechanistische Weltvertölpelung“ (229) und verwirft den „unfreien“ Willen wie den „freien“ als Mythologie; „starker“ und „schwacher“ Wille ist der Gegensatz umgenannt (33). Er hält im allgemeinen am Determinismus fest (28), sucht aber eine neue und individuellere Theorie zu begründen, unter Aufgebung seines metaphysischen Determinismus und durch psychologische Analyse der Willensvorgänge: der Wille ist etwas sehr kompliziertes; fühlen, denken und Affekte sind zu scheiden. Freiheit des Willens ist wesentlich der Ueberlegenheitsaffekt in Hinsicht auf den, der gehorchen muss. Wollen genügt *nicht,* es giebt keine Notwendigkeit von Wirkung; Wille und Aktion sind nicht Eins, das ist die Täuschung des Wollenden, die Aktion besorgen thatsächlich die Unter-Willen und Unter-Seelen. Er bekämpft jetzt auch die Skeptiker als kränkliche, nervenschwache Mischlinge, in denen der Wille am tiefsten krank wird und entartet: „sie kennen das Unabhängige im Entschlusse, das tapfere Lustgefühl im Wollen gar nicht mehr — sie zweifeln an der ‚Freiheit des Willens‘ auch noch in ihren Träumen . . . Willenslähmung, wo findet man heute nicht diesen Krüppel sitzen!“ Den von ihm festgehaltenen Begriff der Notwendigkeit sucht er zu erweitern: „Notwendigkeit ist noch keine Not, peinliches Folgenmüssen und Gezwungenwerden . . . für den Künstler sind Notwendigkeit und „Freiheit des Willens“ eins, indem dann, wenn sie Alles notwendig, Nichts mehr „willkürlich“ machen, ihr Gefühl von Freiheit und schöpferischem Gestalten auf seine Höhe kommt“ (165). Hier haben wir den Schlüssel zu seiner neuen Auffassung zu suchen (cf. auch 191).

Ein Quantum Kraft ist, wie Nietzsche weiterhin in der „Genealogie d. M.“ ausführt, gar nichts anderes als ein ebensolches Quantum Trieb, Wille, Wirken, oder genauer eben dieses Treiben, Wollen, Wirken selbst. — Die Stärke muss sich als ein Herrwerden-Wollen äussern, — dieses Wirken ist *nicht,* wie es in der Verführung der Sprache mit den in ihr versteinerten Grundirrtümern der Vernunft erscheint, bedingt durch ein „Subjekt“, d. h. ein Wirkendes. Es giebt hinter dem Starken kein indifferentes Substrat, dem es freistünde, Stärke zu äussern oder auch nicht, es giebt kein Sein hinter dem Thun, Wirken, Werden; der „Thäter“

ist zum Thun bloss hinzugedichtet — das Thun ist alles. Das indifferente wahlfreie Subjekt ist ein untergeschobener Wechselbalg (327 ff.). Weiterhin aber unterscheidet Nietzsche notwendiges und zufälliges Geschehen (344), ferner das ursprüngliche „ich will“, „ich werde thun“, und die eigentliche Entladung des Willens, seinen *Akt*, zwischen die der Mensch zahllose neue fremde Umstände, selbst Willensakte legen darf, ohne dass diese lange Kette des Willens springt. „So verfügt der Mensch über die Zukunft, indem er das notwendige vom zufälligen Geschehen scheidet, kausal denkt, das Ferne wie gegenwärtig sieht und es vorwegnimmt, indem er weiterhin mit Sicherheit ansetzt, was Zweck ist und was Mittel dazu ist, überhaupt indem er rechnet, berechnet: zu diesem Zweck muss der Mensch vorerst sich selbst berechenbar, regelmässig, notwendig geworden sein.“ Ohne Zweifel stehn die letzten Sätze im Gegensatz zu dem streng deterministischen Gedanken zu Beginn dieses Abschnittes. Trotzdem Nietzsche in der längsten Periode seiner Thätigkeit die Lehre vom freien Willen als eine verhängnisvolle Philosophenerfindung bezeichnet hatte, baut er doch auf dem Instinkt zur Freiheit oder dem Willen zur Macht sein neues Wertgebäude auf, indem sich ihm wohl unwillkürlich der Gedanke aufdrängte, dass notwendige Voraussetzung einer neuen Ethik, die doch praktische Aenderungen im Gefolge haben soll, eine relative Freiheit des Individuums ist. Dem entspricht es auch, wenn er fragt: Ist heute schon genug Stolz, Wagnis, Tapferkeit, Selbstgewissheit, Wille des Geistes, Wille zur Verantwortlichkeit, Freiheit des Willens vorhanden, dass wirklich nunmehr auf Erden der Philosoph möglich ist? (424.)

Auch in den letzten Schriften setzt sich diese disparate Gedankenreihe fort. Im „Fall Wagner“ heisst es: Wagner war ein typischer décadent, bei dem jeder „freie Wille“ fehlt, jeder Zug Notwendigkeit hat. In der Götzendämmerung lesen wir: „auf einen Reiz nicht sofort reagieren, sondern die hemmenden, abschliessenden Instinkte in die Hand bekommen, ist die erste Vorschule zur Geistigkeit. Sehen lernen und „starker Wille“ ist beinahe identisch: das Wesentliche ist daran gerade: *nicht* „wollen“, die Entscheidung aussetzen *können*. Alle Ungeistigkeit und Gemeinheit beruht auf dem Unvermögen, einem Reize

Widerstand zu leisten; oft ist ein solches Müssen Krankhaftigkeit, fast alle sog. „Laster" beruhen auf jenem physiologischen Unvermögen, nicht zu reagieren." — Hiernach ist also durch Selbsterziehung, die doch einen Willensentschluss voraussetzt, eine innere Umbildung zu erzielen! Endlich ist noch aus dem „Antichrist", seiner letzten Schrift, anzuführen: „Der grosse Geist, im Besitz der Kraft und Ueberkraft des Geistes beweist seine Freiheit durch Skepsis (293). Die meisten seiner hierhergehörigen Bemerkungen in den beiden letzten Schriften „Götzendämmerung" und „Antichrist" sind indess, wie schon früher bemerkt wurde, wieder extrem deterministisch-fatalistisch, Nietzsche kehrt damit wieder zurück zu den konsequentesten und schärfsten Auslassungen, die er gegen die sogenannte Willensfreiheit je von sich gegeben hat. Immerhin bleibt als feststehendes Resultat: einmal, dass bei Nietzsche durch fast alle Schriften hindurch sich zwei disparate Auffassungen die Wage halten; die theoretische entschieden deterministisch-fatalistisch, — die praktische, in verschiedener Stärke und Deutlichkeit, aber wenigstens *relativ* indeterministisch; am meisten indeterministisch der Zarathustra, wie ja höchst begreiflich (s. o.). Damit haben wir als zweites Resultat die Bestätigung der schon zu Anfang gemachten Bemerkung, dass absoluter Determinismus und positive Ethik unverträglich sind, indem diese eine relative Freiheit der Individuen mit Notwendigkeit voraussetzt, wenn anders sie nicht eine tote, unfruchtbare Formel oder eine contradictio in adjecto bleiben soll.

Mit dem Vorstehenden haben wir die für Nietzsche's Auffassung und Beantwortung der Prinzipienfragen der Ethik wesentlich in Betracht kommenden Ausführungen überschaut, wir haben einen Einblick gethan in die Werkstatt seines Geistes und einen lebendigen Eindruck empfangen von der unermüdlichen Ausdauer und geistigen Energie, mit der dieser originale Geist, dem selbst seine entschiedensten Gegner Freiheit und Grandiosität des Denkens nachrühmen, sich über die wichtigsten Fragen der sittlichen Lebensanschauung und Lebensführung Rechenschaft zu geben suchte. Er ist und bleibt typisch dafür, wie sich in einem *persönlich* aufs Höchste interessierten, kraftvollen Denkergeist die grundlegenden Fragen aller Ethik widerspiegeln,

und im Einzelnen haben gerade seine Einseitigkeiten mannigfache Anregung gegeben. Wenn es uns gelungen ist, einen Beitrag zur Würdigung und zum Verständnis von Nietzsches Moralphilosophie und damit von ihm selbst zu leisten, so ist der Zweck dieser Arbeit erfüllt.



Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.
Band XVIII.

Herausgegeben von
Dr. Ludwig Stein,
Professor an der Universität Bern.

Philosophie der Geschichte, Völkerpsychologie und Sociologie

in ihren gegenseitigen Beziehungen.

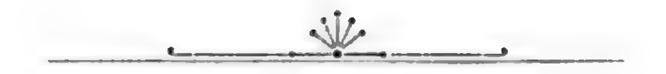
Von

Dr. Lazarus Schweiger

aus Ungarn.



Bern.
Verlag von C. Sturzenegger.
1899.



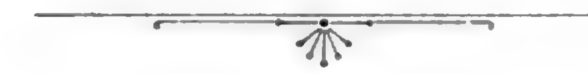
Meinem hochverehrten Lehrer

Herrn Professor Dr. LUDWIG STEIN

Professor der Philosophie an der Universität Bern

in dankbarster Verehrung

gewidmet



Inhalt.



Einleitung.

Die Sociologie ist eine Untersuchung unseres socialen Lebens im Lichte der Philosophie. Nicht Alles jedoch, was in der menschlichen Gesellschaft vorgeht, nicht Alles, was sie erzeugt und was wieder auf sie zurückwirkt, ist ihr Objekt. Sonst würden nicht nur die Geschichtsphilosophie und die Völkerpsychologie, die ja ohne Zweifel mit ihr im engen Zusammenhang stehen, sondern auch die etwas entfernteren Gebiete, die ins praktische Leben eingreifen, wie Kunst, Litteratur u. s. w., Zweige der Sociologie sein. Wir müssen vielmehr das Wesen der Sociologie auf einen etwas enger begrenzten Ausschnitt des gesellschaftlichen Lebens beschränken.

Seitdem nämlich die Nationalökonomie als selbständige Wissenschaft auftritt, sehen wir ihre Vertreter zwei diametral entgegengesetzte Richtungen einschlagen. Auf der einen Seite entwickelten sich die kapitalistischen oder individualistischen Systeme, wie etwa das Merkantilsystem, das vom Einzelnen ausgeht, das physiokratische System, welches sich auf das Naturrecht stützt, endlich das Industriesystem Adam Smiths, das eine Vermittlung beider darstellt. Diese drei Systeme setzen das römische Recht, also *das Recht des Einzelnen,* voraus; ihr Augenmerk war nur auf Vermehrung des Kapitals gerichtet. Der Fehler der kapitalistischen Systeme liegt hauptsächlich darin, dass sie zu empirisch verfuhren, dass sie Philosophie und Ethik nahezu gänzlich ignorierten. Ich verweise nur auf den Hauptvertreter der Smithschen Schule, auf David Ricardo. Ihm sind Industrieartikel und menschliche Arbeit Waren gleichen Ranges. Dieses Vernachlässigen aller philosophischen und ethischen Elemente ist auch der Fehler, an dem die neuesten Erscheinungen auf volkswirtschaftlichem Gebiete kranken. Die Nationalökonomik entfernt sich immer mehr von der Wissenschaft der

Wissenschaften und es wäre wünschenswert, diesen ohnedies trockenen Stoff durch Philosophie zu beleben.

Dem entgegengesetzten Fehler verfällt die andere, jüngere Richtung, die socialistische, oder, weil diese sich hauptsächlich mit der Menschheit beschäftigt, die populationistische. Sie beginnt mit dem Erscheinen des Werkes „Amis des hommes“ des ältern Mirabeau, wird durch Rousseau, Babeuf, Kommunisten, Marx u. s. w. fortgesetzt. Dieser Richtung sind *die Menschen* das Primäre, und sie erteilt dem germanischen Rechte, also dem *Rechte der Gesamtheit,* den Primat vor dem römischen. Es ist dies eigentlich eine mehr philosophische als national-ökonomische Richtung. Diesem Umstande verdankt sie auch ihre Popularität. Die Werke der Vertreter des wissenschaftlichen Socialismus, wie die eines Marx, Lasalle u. s. w. sind praktische Volksphilosophie geworden, während die ebenso bedeutenden Werke eines List, Roscher, Knies u. s. w. nur dem akademisch gebildeten Fachgelehrten bekannt sind. Aber gerade in diesem Vorzuge erblickt die wirklich wissenschaftliche Kritik den Hauptfehler dieser Richtung. Zu sehr von ethischen Prinzipien eingenommen, verlassen sie den sichern Boden der Empirie, verlieren sich in kommunistische Zukunftsträume und nehmen einen revolutionären Charakter an.

Beide Richtungen sind in ihren Zielen entgegengesetzt; sie verhalten sich wie These und Antithese zu einander. Die eine anerkennt nur die Rechte des Individuums, die andere nur die der Gesamtheit. Es muss also eine Synthese gefunden werden, eine Ueberbrückung der Gegensätze, eine Harmonisierung des Individual = und des Gesamtinteresses. Diese Aufgabe fällt der Sociologie zu. Sie soll die Frage des Verhältnisses des Einzelnen zur Gesamtheit zum Abschlusse bringen, sie soll „jene Bedingungen ausfindig machen, unter welche das Zusammenleben und Zusammenwirken wirtschaftlich und kulturell fortgeschrittener Individuen und socialer Gruppen gestellt werden müssen, damit die zu schaffende gesellschaftliche Organisation sich in einem alle Glieder dieser Gesellschaft möglichst zufriedenstellenden Gleichgewichte befinde.“ [1]) Allerdings bedarf die Sociologie hierzu der Stütze der Geschichtsphilosophie und der Völkerpsychologie,

---

[1]) „Die sociale Frage im Lichte der Philosophie“ von Ludwig Stein. S. 14.

weil das sociale und wirtschaftliche Leben seine Wurzeln in den psychischen Prozessen des Völkerlebens findet. Diese Frage ist die Kardinalfrage der Sociologie; die anderen Probleme sind nur sekundären Charakters und daher mehr oder weniger von ihrer Lösung abhängig.

Fasst man die Sociologie in diesem etwas engern Sinne, so wird man ihr von Seiten der andern Wissenschaften nicht so leicht den Vorwurf der Grenzüberschreitung machen können, wenn sie auch genötigt ist — was nicht geleugnet werden soll — Gruppen von Thatsachen aus den Gebieten verschiedener Wissenschaften zusammenzufassen, um sie auf ihre gegenseitige Beziehung hin zu prüfen.

Thatsache ist ferner, dass die Sociologie mit der Geschichtsphilosophie und der Völkerpsychologie das gleiche Objekt teilt, trotzdem müssen wir dieselben als drei getrennte Disciplinen behandeln. So gut wie etwa die einzelne Pflanze vom Physiologen, Chemiker, Botaniker u. s. w. von je einer andern Seite angeschaut wird, und obwohl auch diese Disciplinen sich gegenseitig voraussetzen, es noch niemandem eingefallen ist, diese unter ein Dach zu bringen und ihnen eine gemeinsame Etikette aufzukleben; genau so verhält es sich mit den von uns zu behandelnden Wissenszweigen. Die Sociologie hat mehr die Gegenwart im Auge, formuliert für dieselbe Gesetze und Normen, was nur durch methodische Einzelforschung und grosse Materialiensammlung möglich ist. Sie vollzieht dies mit Hilfe der Statistik, welche die Grundlage der streng induktiven Forschung ist und den Vorteil hat, durch ihre unwidersprechlichen Thatsachen voreilig geschlossenen Generalisationen den Garaus zu machen. Wenn auch die bisher gefundenen Thatsachen nicht in letzte Gesetze zerlegbar sind, so wird ja dadurch noch nicht der Wert der Wissenschaft beeinträchtigt, wenn wir nur überzeugt sind, dass die bisher gefundenen empirischen Gesetze Gewissheit haben.

Die Philosophie der Geschichte — nicht die frühere metaphysische, die eine überwundene Phase der Wissenschaft ist — verlegt den Schwerpunkt ihrer Betrachtung allerdings in die Vergangenheit, will aber in ihr die Gesetze der Sociologie bestätigt finden. Natürlich muss sie in dieser Fassung den Anspruch, *eine* abstrakte, allgemeingültige Formel für alle Völker und alle

Zeiten aufstellen zu dürfen, aufgeben. Endlich steht die Völkerpsychologie mit den genannten beiden Disciplinen in einer gegenseitigen Beziehung, teils deduziert sie ihre Gesetze von ihnen, teils leistet sie denselben grosse Gegendienste.

Wird diese Definition als die richtige anerkannt, dann wird auch mit mathematischer Notwendigkeit der logische Gang der Untersuchung dieser Wissenszweige vorgezeichnet sein. Und hier, in der Methode, glauben wir, kommt der Unterschied am meisten zum Ausdrucke, wie wir dies auch des Ausführlichen darthun werden. Nur durch Befolgung richtiger Methoden sind wir imstande, die Fehlerquellen zu vermindern, uns der Wahrheit zu nähern und die Sociologie aus ihrem unfertigen, erst im Werden begriffenen Stadium zu einem System abgeschlossenen Charakters zu erheben.

* * *

Den Antrieb zu dieser Arbeit verdanke ich der am 21. November 1896 von der Berner philosophischen Fakultät ausgeschriebenen Lazarus-Preisaufgabe: „Philosophie der Geschichte, Völkerpsychologie und Sociologie in ihren gegenseitigen Beziehungen.“ Dieser Preis wurde seiner Zeit durch Herrn Prof. Dr. M. Lazarus gestiftet, und in pietätvoller Weise hat die Fakultät gerade die Specialgebiete des Völkerpsychologen Lazarus zum Thema der Preisaufgabe gewählt. Der vorliegenden Untersuchung wurde von der philosophischen Fakultät der Preis zuerkannt. Eingeführt in das Studium dieser Disciplinen wurde ich durch die Herren Prof. Dr. Ludwig Stein, Dr. August Oncken und Dr. O. F. Walzel in Bern, in deren Seminarien die geschichtsphilosophischen Werke Herders und Schillers oft Gegenstand der Behandlung waren.

Wien, 8. Juni 1899.

I. Kapitel.

Sociologie und Philosophie der Geschichte.

Im achten Satze der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ glaubt Kant, dass man die Geschichte der Menschengattung im grossen als die Vollziehung eines verborgenen Planes der Natur ansähe, um eine vollkommene Staatsverfassung zu stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann. Kant selbst fühlt indess die Schwäche seiner geschichtsphilosophischen Konstruktion und schreibt deshalb im neunten Satze: Es ist zwar ein befremdlicher und dem Anscheine nach ungereimter Anschlag, nach einer Idee eine Geschichte abfassen zu wollen; es scheint, in einer solchen Absicht könne nur ein Roman zu stande kommen. Immerhin dürfte diese Idee doch zum Leitfaden dienen, ein sonst planloses Aggregat menschlicher Handlungen, wenigstens im Grossen, als ein System darzustellen. Er wolle zwar dadurch, schreibt er etwas weiter, die Bearbeitung der eigentlichen, bloss empirisch abgefassten Historie nicht verdrängen; es ist nur ein Gedanke von dem, was ein philosophischer Kopf (der übrigens sehr geschichtskundig sein müsste) noch aus einem andern Standpunkt versuchen könnte. Kant empfiehlt also zur Bearbeitung des komplizierten geschichtlichen Stoffes die deduktive Methode, nach welcher man mit einer fertigen Idee a priori an die Geschichte herantrete und sie nach dieser konstruiere.

Ich glaube nun, jeder, der mit den Problemen der Geschichtsphilosophie einigermassen vertraut ist, wird einsehen, dass die Geschichtsphilosophie sich neuen dogmatischen Bearbeitungen a priori ungünstig erweist. Ihr System und ihre Theorie sind in Misskredit geraten, sie selbst befindet sich, wie wir sehen werden, in einem Uebergangstadium, indem man ganz neue Methoden

und Gesichtspunkte zur Erforschung ihres Objektes, der Geschichte und der Gesetze des menschlichen Zusammenwirkens und Zusammenlebens, erwählt. Ja, man hat auch, entsprechend den Anforderungen der positiven Philosophie, ihr Gebiet auf ein Minimum beschränkt, indem man einerseits einzelne ihrer Provinzen ganz zerstörte, wie etwa die Voraussicht der fernen Zukunft, als auch das Zurückgehen auf die Urgeschichte der Menschheit bemängelte, kurz, jene Gebiete der letzten Zwecke, die der Erfahrung entzogen sind. Andererseits trennte man ein von ihr auffällig vernachlässigtes Gebiet, die Gegenwart, ab und überliess es der neugegründeten Sociologie zur Bearbeitung. Der Geschichtsphilosophie wird nun noch, wie dies des weitern ausgeführt werden wird, die zwar enge und beschränkte, aber gerade dadurch gesicherte und untastbare Funktion übrig bleiben, durch alle die Thatsachen und Ergebnisse, welche von der Sociologie induktiv festgestellt wurden, die Vergangenheit zu erklären und dadurch mittelbar die induktiv gewonnenen Ergebnisse der Sociologie auf deduktiven Weg zu prüfen und zu verifizieren. Nachdem wir unsern Standpunkt angedeutet haben, wollen wir ihn begründen und ausführen.

Bis in die Mitte unseres Jahrhunderts hinein wurde die Geschichtsphilosophie nach dem Rezept Kants, nach der alten dogmatischen Methode, betrieben. Man stellte irgend eine Idee auf, die sich höchstens nach einer oberflächlichen Induktion ergeben hatte, und konstruierte nach dieser die Geschichte. Man verfuhr deduktiv und synthetisch. Zeigten sich Lücken, indem der aufgestellte Massstab für manche Punkte des Weltgeschehens nicht passte, so wurden diese mit dialektischem Scharfsinn ausgefüllt. Fanden sich Elemente, für die im logisch gezimmerten Schema kein Platz vorhanden war, so wurden sie im Interesse der Theorie aus dem Rahmen des Weltgeschehens entweder ausgeschaltet, oder überhaupt nicht berücksichtigt. So z. B. bei Kant. Er selbst fühlte schon, dass es mächtige Faktoren im menschlichen Leben gäbe, die ausserhalb der Interessensphäre eines vollendeten Staatssystems stehen, wie Kunst, Moral u. s. w. Ebenso bei Hegel, der in Uebereinstimmung mit seinem System, die Geschichte als die Entwicklung des Weltgeistes zum Bewusstsein seiner geistigen Freiheit betrachtet, welche im Staate ihre höchste Spitze findet. Nun deckt sich aber bei Hegel die Geschichte

mit dem engern Begriff Kulturgeschichte, und da infolge dessen in seinem Schema kein Platz für alle Massen unkultivierter Völker vorhanden ist, weil sie keine besondere Etappe des sich entwickelnden Weltgeistes bilden und auch nicht aktiv in die Entwicklung eingreifen, so wurden sie aus dem Kreise der Geschichte verbannt. Dass diese Geschichtskonstruktion eine willkürliche ist, versteht sich von selbst. Denn es giebt kein Volk, das nicht irgend einen Anteil an der Kultur hätte, wenn auch nicht in der Vergangenheit, so vielleicht in der Zukunft; denn wer weiss, ob nicht jene unkultivierten Völker dazu bestimmt sind, unsere Kultur, wenn sie degeneriert, wieder zu regenerieren, wie dies bei den europäischen Völkern der Fall gewesen ist, als Rom im Niedergange war.

Hegel begreift ferner die Geschichte als logischen Prozess, als eine Entwicklung der Idee nach ihrer immanenten Reihenfolge, und dadurch vernachlässigt er die wirklich treibenden Faktoren. Auch ist Hegel auf halbem Wege stehen geblieben; denn zugegeben, die Idee treibe alle historischen Erscheinungen aus sich heraus, so geschieht dies doch nicht unregelmässig, nach Willkür und Zufall, sondern in regelmässiger Ordnung. Folglich muss die Idee nach gewissen Gesetzen verfahren, denn hinter jeder Regelmässigkeit lauert ein Gesetz, und dieses zu entdecken, hat Hegel unterlassen. Er behauptet zwar, dass eine Erscheinung aus der andern mit Notwendigkeit hervorgehe; aber anstatt diese Regelmässigkeit auf psychologische Gesetze zurückzuführen, erklärt er sie durch die logische Entwicklung der Begriffe.

Wir haben nur Kant und Hegel als die zumeist typischen Vertreter der metaphysischen Richtung der Geschichtsphilosophie hervorgehoben und ihre Mängel aufgedeckt. Aber ähnliche Fehler und Lücken zeigen sich bei allen Geschichtsphilosophen, bei Vico wie bei Herder u. s. w., und in noch weit grösserem Massstabe bei den Vertretern der providentiellen Richtung der Geschichtsphilosophie. Dieses willkürliche wissenschaftliche Verfahren musste Schiffbruch leiden, weil man durch dieses deduktive Vorgehen weder ein Resultat zeitigte, noch es zu irgend einem positiven Ergebnisse brachte.

Warum ist nun auf geschichtsphilosophischem Gebiete diese deduktive Methode solange betrieben worden, obwohl ihre Unfruchtbarkeit bald genug zu Tage getreten war? Ich glaube diesen Um-

stand durch die Natur unseres Denkens begründen zu sollen. Von Thales bis zum Zeitalter Bacons lag der Schwerpunkt der Philosophie sowohl, als auch der Naturwissenschaft in der Methode der Deduktion. So stellte Thales als das oberste Princip das Wasser auf, und deduzierte daraus das Wesen der Dinge, andere wieder die Luft, das Feuer u. s. w. Die syllogistische Form ist dem Menschen natürlich, und es gehörte eine jahrtausende lange Schulung und Vorbereitung dazu, die Wissenschaft auf die gegebene Wirklichkeit, auf die Erfahrung, auf den Weg der Induktion hinzuleiten.

Nun sind wir aber genötigt, auf dem Gebiete der Geschichtsphilosophie einen wissenschaftlichen Atavismus, einen Rückfall in die alte deduktive Methode, zu konstatieren. Ein Kant, der für sich auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie und der Metaphysik jenes Verdienst beanspruchte — und auch mit Recht beanspruchte — welches einem Bacon in Bezug auf die Reform der Naturwissenschaft gezollt wird, verfällt nämlich in jenen alten Irrtum, in jene aprioristische, deduktive Methode, die er auf dem Gebiete der Philosophie für immer zerstört hat.

Diese merkwürdige Erscheinung können wir aber leicht begreifen, wenn wir das ziemlich komplizierte Objekt der geschichtsphilosophischen Forschung näher betrachten, wie dieses schon Kant in den oben citierten Sätzen gefühlt und angedeutet hat. Wenn wir das historische Geschehen bis in seine letzten Wurzeln verfolgen wollen, so bietet sich uns ein Chaos unentwirrbarer Kausalverhältnisse dar. Jeder Tritt, pflegt man zu sagen, schlägt tausend neue Verbindungen. Auf regelrechten, analytischen Wegen schien es früher fast unmöglich, aus Beobachtungen historischer Erscheinungen eine solche allgemeine Wahrheit zu finden, welche in befriedigender Weise das Gebiet historischer Thatsachen zu erklären vermöchte. Man fand es bequem, der Induktion zu entsagen und ging vielmehr von gewissen, auf oberflächliche Erfahrung gegründeten Begriffen aus, indem man nur *eine* Form des Geschehens, die Einem gerade am besten zusagte und die mit der Gedankenrichtung des Forschers verwandt war, an der Oberfläche der historischen Erscheinungen betrachtete, und diese anticipierte Hypothese wurde nun auf das ganze menschliche Geschehen angewandt, ohne sich darum zu bekümmern, ob auch eine langsam zergliedernde, ana-

lytische Beobachtung zu demselben Resultate gelangt wäre. So kam es, dass man an Stelle einer objektiven, äusseren, kausalen Erklärung des historischen Geschehens ein bloss subjektives Verstehen setzte, wozu sich oft noch die geflügelte Phantasie des Philosophen gesellte, wie wir dies besonders bei Herder und bei einigen Providentialisten finden, die jede nüchterne Betrachtung verdrängte und die subjektive Interpretation der Geschichte auf die Spitze trieb. [1])

Die Litterarhistoriker pflegen Kant als objektiven, Herder hingegen als subjektiven Geschichtsphilosophen zu bezeichnen. In der That gipfeln die Angriffe Kants in der Recension der Herderschen „Ideen“ in dem Vorwurf, dass Herder zu subjektiv vorgehe, dass er gar zu sehr seine eigene Anschauung, beziehungsweise seine dichterische Phantasie, der Geschichte unterschiebe. Dieser Vorwurf trifft, wie mir scheint, gewissermassen Kant selber, weil er ja auch subjektiv vorgeht. Kant sucht einen letzten Zweck in der Geschichte; die Menschheit tendiere dahin, ein geordnetes Staatswesen zu schaffen. Er verfährt somit teleologisch. Jede Teleologie ist aber ein subjektives Verfahren, indem wir nach dem Muster unseres eigenen Handelns die Geschichte erklären. So gut wie wir bei allen unsern Handlungen den Zweck als Ursache nehmen, so tragen wir dieses teleologische Moment in die Betrachtung des ganzen Weltgeschehens hinein, denn die Geschichte ist ja auch das Resultat menschlicher Handlungen, und weil bei diesen immer ein Zweck im Auge behalten wird, so glauben wir analog den Wirkungen der Geschichte durch eine rückwärts gerichtete Deduktion auf die Ursachen schliessen zu dürfen und schieben so der Geschichte eine teleologische Absichtlichkeit unter. Wir erklären das historische Geschehen als ein bewusstes Thun und Werden, um ein gewisses Ziel zu erreichen, anstatt jeden einzelnen Fall kausal zu erklären und in ihn immanente Gesetze des Werdens auf analytischem Wege zu suchen. Da also Kant so gut wie Herder teleologisch verfährt, so ist auch das Verfahren beider ein subjektives; ihre geschichtsphilosophischen Theorien sind somit nur dem Grade, aber nicht der Art nach verschieden.

---

[1]) Ausführlich darüber Ch. Rappoport: „Zur Charakteristik der Methode und Hauptrichtungen der Philosophie der Geschichte.“ Kap. IV. Berner Studien, Bd. III, Bern. Steiger & Cie. 1896.

Uebrigens sind wir weit davon entfernt, der besprochenen metaphysischen Richtung jede wissenschaftliche Bedeutung abzusprechen. Ihr Fehler war nur, dass sie eine Hypothese als Theorie, ein heuristisches Princip als konstitutives genommen hat. Der Fehler liegt eigentlich mehr in der Quantität, als in der Qualität. Diese Aufstellung von Hypothesen war keine Freibeuterei im Gebiete der Geisteswissenschaft, sondern ein vielleicht notwendiger Durchgangspunkt zur Auffindung weitgreifender Thatsachen, eine Vorstufe der neuen Gesellschaftswissenschaft, der Sociologie — etwa im ähnlichen Sinne, wie bei Comte die metaphysische Epoche eine *notwendige* Vorstufe der positiven war. Ja, wir finden in ihr durchaus richtige Anschauungen, wie etwa über das Werden des Staates und der Gesellschaft, ferner interessante Gruppierungen der Geschichte, sowohl chronologisch, als inhaltlich, wie bei Vico, Herder, Hegel u. s. w. Auch hat sie auf die treibenden Faktoren hingewiesen, ein einheitliches Entwickelungsprincip aufgestellt und dadurch die genetische Geschichtsauffassung befördert.

Immerhin müssen wir die Thatsache konstatieren, dass wir durch diese deduktive Methode in der Wissenschaft, die den Menschen selber betrifft, noch sehr im Rückstande sind; denn alle die aufgezählten Ergebnisse der Geschichtsphilosophie sind eigentlich nur Resultate zweiten Ranges, wodurch sie zwar eine wirksame Vorläuferin der Sociologie wird, aber noch immer nicht berechtigen, ihr eine eigene Provinz im globus intellectualis der Geisteswissenschaften einzuräumen. Während wir auf dem Gebiete der Naturwissenschaft bedeutende Entdeckungen gemacht haben und ihr ganzes Geschehen auf unumstössliche Gesetze zurückführen können, sind wir auf den meisten Wissensgebieten unseres socialen Lebens kaum noch so weit, empirische Generalisationen aufstellen zu dürfen.

Auch die Naturwissenschaft wurde einst metaphysisch betrieben; man wollte das Sein der Objekte begründen und die Folge war, dass sie kaum irgend welche Experimente hervorbrachte, die dem Menschen von Nutzen gewesen wären, und selbst die wenigen Erfindungen waren mehr Sache des Zufalls, als des Denkens. Seit Bacon verzichtet sie auf jenes teleologische Moment, in das Innere der Natur zu dringen; sie will nicht mehr die Natur als Ganzes erfassen, sondern bescheidet sich dabei das

Gegebene als gegeben zu betrachten und die Objekte in widerspruchslosen Zusammenhang zu setzen. Daher rührt auch ihre welthistorische Bedeutung, sofern sie jene streng logische Denkweise, welche die Induktion erfordert, eingehalten hat und ferner die Erscheinungen in ihre einfache Bestandteile zerlegte und strenge Gesetzmässigkeit ableitete. Die Geisteswissenschaften, speciell die Geschichtsphilosophie, sind aber ihre alten dogmatischen Pfade unbeirrt weitergewandelt; sie haben auch deshalb frappante Aehnlichkeit mit der alten Naturphilosophie; diese betrachtet die Natur als Ganzes, jene die Geschichte als solche; beide verlassen den Boden der Erfahrung, indem sie mit teleologischen Principien operieren und in diese alles Geschehen einordnen. Comte sagte deshalb treffend: [1]) „Die jetzige politische Wissenschaft ist für die wahre Wissenschaft das, was früher die Astrologie für Astronomie, Alchemie für Chemie und die Auffindung des Universalheilmittels für das System der medicinischen Studien waren.“

Beide, die alte Naturphilosophie und die metaphysische Geschichtsphilosophie, dienten eher zur Befestigung des Irrtums, als zur Erforschung der Wahrheit. Die Naturwissenschaft hat nun um einige Jahrhunderte früher als die Geisteswissenschaft den Weg der Induktion eingeschlagen. Diesen chronologischen Vorsprung glaube ich folgendermassen zu erklären:

I. Die Objekte der Naturwissenschaft sind willenlos dem ehernen Tritt einer unabwendbaren Kausalität unterworfen. Hier herrscht blinde Notwendigkeit und ein gesetzmässiger Prozess. Ein Naturgesetz mag sich noch so oft wiederholen — neues kann nicht entstehen. Jeder Prozess ist nur Wiederholung des bereits dagewesenen. Ist also einmal ein Gesetz gefunden, so gilt es ausnahmslos. So z. B. fallen alle Körper unter das auf induktivem Weg gefundene Gesetz der Schwere. Eine einzige Ausnahme dieses Gesetzes wäre schon im stande, das ganze Gesetz über den Haufen zu werfen. Hier ist die Schöpfung abgeschlossen.

Nicht so verhält es sich bei *der* Wissenschaft, die den Menschen behandelt. Hier ist das Reich der Freiheit. Hier sind

---

[1]) „Die positive Philosophie von Aug. Comte“ im Auszuge von Jules Rig. Uebersetzt von J. H. Kirchmann. II. Bd. S. 68. Alle folgenden Citate von Comte beziehen sich auf diese Ausgabe.

es Individuen, die über einen Willen verfügen. Ein Mensch kann sich dem socialen Gesetze entziehen, und in seine Handlungen spielen oft Motive hinein, die kein menschliches Auge ergründen kann. Man mag die Willensfreiheit angreifen und sie als ein metaphysisches Credo hinstellen; man mag das Bedingtsein des Individuums aus seiner Zeit, seiner Umgebung und seinem Milieu erklären — es bleibt immer ein gewisser Rest zurück, eine gewisse Spontaneität, die es nicht zulässt, den Menschen zu einer blossen Zahl herabzudrücken. Die Willensfreiheit bildet eine unüberschreitbare Grenze gegen jeden Versuch, den Menschen Gesetzen unterzuordnen. Allerdings trifft dies mehr bei den Einzelnen, weniger bei der Masse zu, weil letztere bei weitem nicht in dem Masse von der Willensfreiheit Gebrauch macht, wie das grosse Individuum, und es ist nicht ausgeschlossen, dass man in absehbarer Zeit auch bei der Massenbewegung einen regelmässigen Verlauf ergründen wird, der socialpsyischen Gesetzen unterliegt. Allein auf deduktivem Weg wird dies wohl kaum möglich sein. Es ist dies einzig und allein Sache der Induktion, indem wir uns streng an die Erfahrung halten und uns durch fortgesetzte systematische Beobachtung diesem genannten Ideale der Socialwissenschaft nähern. Somit ergiebt sich die erste Schwierigkeit: in der Naturwissenschaft können wir leichter Gesetze aufstellen, weil wir es dort nur mit Gewordenem zu thun haben, während die Objekte der Socialwissenschaften freie Wesen sind, die immer fortschreiten, wir also hier auch das Werdende erklären müssen.

II. Die Objekte der Naturwissenschaft sind leicht zu ergründen. Wir brauchen nur Gegenstände zu untersuchen. Es genügt das *Wie*. Nach Zwecken brauchen wir nicht zu fragen. Bei den Social- oder Geisteswissenschaften hingegen genügt das Wie nicht? sondern wir fragen auch: *Wozu?* Jede Thatsache der gesellschafts-geschichtlichen Wissenschaft ist doch ein ausgelöster Geistesvorgang, ein zur Wirklichkeit gewordener Wille, den wir verstehen und begreifen wollen; wir fragen deshalb, was war der Zweck jener Willenshandlung? Genügt nun bei den Naturwissenschaften ein *Kennen* des Vorganges, so wird bei den Geisteswissenschaften auch das *Erkennen* und *das Verstehen* verlangt.

III. Bei naturwissenschaftlichen Untersuchungen stehen wir den Objekten kalt und teilnahmslos gegenüber. Wir begreifen

ihren Kausalzusammenhang rein objektiv. Ein naturwissenschaftliches Experiment kann uns weder begeistern, noch kann es Entrüstung hervorrufen. Anders ist es bei den Socialwissenschaften. Hier ist man selten jener Ruhe fähig, die eine rein wissenschaftliche Beobachtung fordert. Die Thatsachen der Geschichte werden zumeist nach subjektiven Werten klassifiziert. Wie verschieden z. B. wird Mohammed von einem arabischen Gelehrten und einem abendländischen Geistlichen beurteilt? Wie verschieden der Charakter Bonapartes? Jeder möchte in der Geschichte gern *das* bestätigt finden, was sonst *seine* Meinung, *seine* subjektive Ueberzeugung ist. So finden die Providentialisten in der Geschichte die Entwickelung des Gottesstaates, Rousseau hingegen eine Entartung des Menschengeschlechtes, Kant und Hegel die Verwirklichung der Freiheit, Herder die Humanität, Schiller die Kunst, Marx und Engels den Klassenkampf u. s. w. Alle Wertschätzungen der historischen Begebenheiten münden in ein Gefühl aus. Richtig ist deshalb der Gedanke Rankes, der bei der Behandlung der Geschichte sein eigenes Selbst auszulöschen wünscht. Auch Spencer schreibt in der „Einleitung in das Studium der Sociologie" [1]: „Anders erscheint die Sociologie demjenigen, der die Thatsachen der Gesellschaft aus übernatürlicher Entwickelung entsprungen betrachtet, anders für jemand, der dieselben als durch Jahrhunderte fortgesetzte Prozesse des Wachstums und der Entwickelung betrachtet". Der Hauptgedanke des genannten Werkes reduziert sich auf die Forderung, dass wir bei Untersuchungen socialer Fragen unsere subjektiven Anschauungen und Vorurteile aus dem Spiele lassen. Es ergiebt sich uns somit eine dritte Schwierigkeit, dass wir nämlich bei der Behandlung socialwissenschaftlicher Probleme nur sehr schwer unsere Objektivität bewahren können.

IV. Wenn wir wissenschaftliche Erkenntnisse gewinnen wollen, so müssen wir erst das Thatsächliche feststellen. Nun wird aber oft unsere Beobachtung durch fremde Umstände getrübt. Wir müssen dann den Fall soweit nur möglich isolieren, d. h. ihn von störenden Einflüssen befreien und zwar so, dass der zu untersuchende Vorfall nur unter den bekannten Bedingungen verlaufe. Einen solchen wissenschaftlichen Versuch nennen wir ein Experiment, durch dessen richtige Anwendung

[1]) II. Bd. S. 233, deutsche Uebersetzung von Marquardsen.

wir zu sicheren Wahrheiten gelangen können. Das Experiment, welches das bedeutendste Hülfsmittel der naturwissenschaftlichen Induktion ist, fehlt fast gänzlich in den Socialwissenschaften. Allerdings verfügen diese über eine Hülfswissenschaft, die zum Teil das Experiment ersetzt, über die Statistik. Ihr Zweck ist denn auch, die singulären Einflüsse abzusondern, um den reinen Beobachtungsfall herauszustellen. Die Statistik kann die zu behandelnden Gruppen entweder teilen, oder auf eine ganze Anzahl von Fällen ausdehnen. Sie kann nach Belieben individualisieren oder generalisieren. Man kann z. B. Geburten, Heiraten und Todesfälle nach einer gegebenen Zeit ordnen, nach verschiedenen Territorien, nach gewissen Unterschieden, nach Geschlecht, nach Alter, Beruf, Religion, Nation, Rasse u. s. w. In der That bildet auch die Statistik die Grundlage der induktiven Methode in der neuern Sociologie. Nun fehlte aber bis in dieses Jahrhundert hinein die Statistik. Die socialen Erscheinungen waren noch nicht in Teilerscheinungen zerlegt, sie kamen dem Gelehrten fast wie unentwirrbare Knäuel entgegen; die Vergangenheit hingegen entzog sich jeder statistischen Berechnung. Es fehlten somit die Vorbedingungen, welche ein induktives Vorgehen ermöglichen; man wurde unwillkürlich auf den Weg der Deduktion gedrängt, indem man nach unbewiesenen Prämissen die ganze Menschengeschichte deutete.

Wir sehen nun, welche Schwierigkeiten sich der induktiven Erforschung der socialen Zustände entgegenstellten, die fast jede Reform auf diesem Gebiete unmöglich machten. Immerhin können wir auch in Bezug auf die Geschichtsphilosophie dasselbe aussagen, was ein berühmter Staatsmann von der Politik meinte, dass sie weder Rücksicht, noch Entschuldigung, sondern nur den Erfolg kenne. Trotz aller Entschuldigung und Rechtfertigung besteht der Wert einer Wissenschaft in ihren positiven Resultaten, und an diesen gemessen, müssen wir der alten metaphysischen Geschichtsphilosophie jede Existenzberechtigung absprechen. Es tritt daher die wissenschaftliche Forderung auf, die induktive Methode, die solche Erfolge auf dem Gebiete der Naturwissenschaft zeitigte, auch in die Geistes- und Socialwissenschaften einzuführen, um sie aus ihrem spekulativen Stadium in ein exaktes überzuführen. Diese Ueberleitung von einer teleologischen zu einer kausalen, von einer transcendenten

zu einer immanenten Geschichtsphilosophie, hat auch Comte in der That durchgeführt, indem er die meisten Probleme, welche die Geschichtsphilosophie früher als ihre ureigenste Domäne betrachtete, ihrer Herrschaft entzog und diese einem ganz neuen Wissensgebiete, der Sociologie, zuteilte.

Die Begründung einer neuen Gesellschaftswissenschaft lag im Geiste der Zeit. Zwar ahnten schon die Denker der Renaissance diese Wissenschaft;[1]) aber wir setzen den Anfang einer Wissenschaft erst dort an, wo dieselbe mit Bewusstsein umschrieben und als Gegenstand einer besondern Disciplin in den Kreis menschlicher Wissenszweige eingereiht wird. Früher konnte es gar keine Gesellschaftswissenschaft geben. Denn die Philosophie ist ja nur der verkürzte Ausdruck des Gesamtlebens einer Zeit. Da es aber keine „Gesellschaft“ gab, so konnte die Socialphilosophie nicht in den Kreis der praktischen Wissenschaften gehören. Der Schwerpunkt dieser Wissenschaft lag deshalb entweder in einer Rechtfertigung, oder in einer Kritik des bestehenden Staatssystems. Seit der französischen Revolution aber tritt die absolute Gewalt immer mehr in den Hintergrund, und die Gesellschaft nimmt ihre Stelle ein, und damit verschob sich auch die Stellung des wissenschaftlichen Problems.

Der eigentliche Begründer der Sociologie ist, wie bereits bemerkt, August Comte. Sein Hauptverdienst besteht in der Begründung der positiven Methode, d. h. in dem Versuch, durch exakt wissenschaftliche Methoden die wirkenden Gesetze der socialen Erscheinungen aufzufinden.

Diese Forderung ist natürlich nicht neu. Sie findet sich schon bei David Hume.[2]) Auch St. Simon wollte die Politik gleich der Naturwissenschaft fundamentieren; er wollte die Methoden der letztern auf die erstere übertragen, um die Gesellschaftslehre auf feste Grundlagen zu stellen. Es fehlten ihm aber die Be-

---

[1]) L. Stein „Die sociale Frage im Lichte der Philosophie,“ 20. Vorlesung. „Die Socialphilosophie im Zeitalter der Renaissance“. Stuttgart 1897.

[2]) Inquiry concerning Human Understanding Sect. 7. Part. 2, ebenso Sect. 12, Part. 3. Siehe Paul Barth. „Die Philosophie der Geschichte als Sociologie“. S. 21. Leipzig 1897.

griffe der Biologie, um auch seine Forderung in die Praxis umzusetzen. Er dachte sich die Gesellschaft als einen Körper, etwa in dem Sinne, wie die Vertreter des Naturrechts, aber nicht als einen Organismus. Comte griff nun diesen noch unentfalteten Gedanken auf und verarbeitete ihn. Aus persönlichen Gründen nennt er zwar den Namen St. Simons nicht, aber er erzählt uns, was andere Forscher vor ihm auf diesem Gebiete geleistet haben, so dass es ganz leicht wird, das eigentliche Verdienst Comte's ausfindig zumachen.

Als den ersten betrachtet er Montesquieu und sein Werk „esprit des lois“. Es wird hier schon die Behauptung aufgestellt, dass die politischen Vorgänge natürlichen Gesetzen unterliegen. Comte tadelt an ihm, dass er diese Behauptung nicht überall konsequent durchgeführt habe, weil er noch zu sehr in den metaphysischen Anschauungen seiner Zeit befangen blieb. [1])

Einen weiteren Fortschritt auf diesem Gebiete bedeutet das Werk Condorcets „Esquisse d'un tableau historique des progrés de l'esprit humain“ 1792. Entsprechend der revolutionären Strömung seiner Zeit, tritt ihm das Individuelle in den Hintergrund, und er weist nur auf die namenlose Masse hin. Da nun bei socialpsychischen Erscheinungen viel mehr Regelmässigkeit herrscht, als beim Einzelnen, so kam er zu der Behauptung, dass das Leben der Völker mechanischen Gesetzen unterworfen sei. Auch gegen ihn wendet sich Comte. Die Begründung der socialen Wissenschaft auf positiven Grundlagen war noch nicht reif; das System der philosophischen Biologie war noch nicht festgestellt. Es fehlte Condorcet jeder Führer und jeder wissenschaftliche Zaun; er verirrt sich deshalb in Phantasien und schwankende Vorstellungen. [2])

Auch Bossuet nennt er unter seinen Vorgängern, aber nur in formeller Beziehung, weil er den ersten Versuch machte, das

---

[1]) „Die positive Philosophie“ von J. Rig. Deutsche Uebersetzung. II. Bd., S. 51.

[2]) ibid. II. Bd., S. 55.

Ganze der Vergangenheit zu betrachten. Mill weist, am Anfange seiner Schrift über Comte, noch verschiedene Elemente nach, die bereits vor Comte bearbeitet waren; aber schliesslich ist er auch der Meinung, dass man Comte als den Begründer der Sociologie betrachten müsse, denn er war der erste, welcher den ganzen Kreis sociologischer Probleme als besondere Disziplin formulierte.

Das sociologische Problem beschränkt sich nicht, wie die frühere Geschichtsphilosophie, darauf, nur eine Seite des menschlichen Handelns zu erklären, sondern es umfasst sämtliche Elemente des gesellschaftlichen Zustandes. Comte schied das Absolute oder das Unbedingte aus der Methode aus und setzte an dessen Stelle das Positive. Er verwirft die Erklärung der Welt durch Gründe und Zwecke, und fordert eine immanente Erklärung. Das Verfahren, das Comte anwendet, ist ein rein induktives.[1])

---

[1]) Es hat den Anschein, als würde Comte dennoch deduktiv verfahren, weil er vom Ganzen ausgeht und das Einzelne deduziert. Es ist dies aber nicht zutreffend, weil die Kenntnis des Ganzen, welches doch die Hauptsache ist, nur auf induktivem Weg zu erreichen ist. Die Engländer, vorwiegend Mill und Spencer, haben ein umkehrtes Verfahren eingeschlagen. Ihre Methode ist die deduktive. Sie gehen vom Einzelnen aus, denn die Gesellschaft ist ein Aggregat, und der Charakter des Aggregats ist von dem Charakter seiner Teile abhängig. Man steigt also vom Individuellen zum Gesellschaftlichen, von dem weniger Verwickelten zum Komplizierten auf.

Comte wollte diesen Weg nicht einschlagen, weil ihm die Individualpsychologie eine zu ungenügende Grundlage war, um aus ihr sociologische Gesetze zu deduzieren. Die einzig mögliche Psychologie bestehe nur in den physiologischen Grundlagen, etwa in der Phrenologie von Gall, und diese genüge nur, die Ergebnisse der historischen Methode zu verifizieren. Mill hingegen, der alle die von Comte aufgedeckten Mängel der Selbstbeobachtung der Individualpsychologie beseitigt, betont, dass die Selbstbeobachtung nicht während des Ablaufes des psychischen Vorganges stattfinde, sodass man nötig hätte sich in ein Objekt und Subjekt zu spalten, sondern erst nachher, oder mittelst des Gedächtnisses. Spencer, der zwischen Biologie und Sociologie die Psychologie einschiebt, deduziert aus der Individualpsychologie die sociologischen Gesetze. Dadurch aber leidet ihr System an dem Fehler der meisten Deduktionen. Sie setzen eine petitio principii voraus, dass nämlich der Zustand der Gemeinschaft aus dem Zustande des Individuums gefolgert werden könne, während es doch socialpsychische Erscheinungen giebt, die wir nicht aus der Psyche des Individuums erklären können. Auch in einer andern Beziehung hat diese Methode zu Irrtümern geführt. Der Denker wird nämlich durch diese verleitet, den Gegensatz zwischen Natur und Geist aufzuheben. Der Geist

Das Faktische wird nicht als Exemplifikation eines schon vorher fertigen Schemas begriffen, sondern es wird nur als Gegebenes aufgenommen.

Wir gehen ferner vom Ganzen aus, weil dieses zugänglicher und bekannter ist, als seine Teile. Dieses Ganze wird kausal erklärt, entweder durch die von der Biologie abgeleitete vergleichende Methode, oder, wo diese wegen mannigfaltiger Unterschiede nicht anwendbar ist, durch die der Sociologie eigene historisch-genetische Methode, weil das Gegenwärtige nur Folge des Vorausgegangenen ist. Daraus ergeben sich allgemeine Generalisationen. Von eigentlichen naturwissenschaftlichen Gesetzen ist bei Comte noch nicht die Rede, weil sie erst geprüft und verifiziert werden müssen durch die Gesetze der menschlichen Natur, die von der Biologie festgestellt werden.

Die Sociologie zerfällt in zwei Abteilungen. Sie will die Zustände ermitteln, wie sie im Laufe der Zeit mit Hülfe *der Statik* eingetreten sind. Sie ist die Lehre vom Consensus oder der wechselseitigen Abhängigkeit der socialen Phänomene. Sie verfährt descriptiv und bereitet die Induktion vor. Ferner will die Sociologie die Gesetze auffinden, nach denen diese Zustände erfolgt sind. Die Erklärung ist eine kausale und wird historisch entweder aus der Vergangenheit, oder aus dem vorhergehenden Zustande abgeleitet. Dieses ist die Aufgabe der *Dynamik* oder

---

ist doch nach der empirischen Psychologie eine Aeusserung mechanischer Grundkräfte; wir brauchen somit nur die Gesetze des Geistes zu studieren, woraus sich dann die Gesetze der Geschichte ergeben. So ist nach Mill die Ethologie oder Charakterologie, welche die praktische Sociologie darstellt, nur ein System von Folgesätzen der abstrakten Psychologie. Auf solche Annahmen hin wollte Buckle Gesetze in der menschlichen Entwicklung aufstellen, die an Allgemeingültigkeit den Naturgesetzen gleichkommen. Er glaubte ferner, der Intellekt sei das Hauptelement der Geschichte und dieser sei zu allen Zeiten derselbe gewesen, weil die Zahlen der Statistik immer dieselben bleiben. Neuerdings vertritt auch Benjamin Kidd in seiner „social evolution" diesen Standpunkt. Die Unrichtigkeit dieser Behauptung ist schon so oft nachgewiesen worden, dass wir an dieser Stelle ein nochmaliges Eingehen für überflüssig halten. Auch Comte spricht von Gesetzen des Intellekts, aber nur in dem Sinne, dass er z. B. die Neigung habe, immer mehr Herrschaft über die sinnlichen Triebe zu bekommen, während bei Buckle alle andern Triebe gegenüber dem Intellekt keine Bedeutung haben.

der Lehre von der Filiation. Sie vollzieht die Induktion und liefert uns die Gesetze, die uns befähigen, die Gegenwart zu erklären.

Nun aber kommt ein neues Element hinzu, das in der bisherigen Geschichtsphilosophie keinen Platz hatte. Durch gründliche Kenntnis der Gegenwart und der Vergangenheit vermögen wir auch die Zukunft besser zu verstehen. Die Sociologie ist auch Normwissenschaft, indem sie uns gewisse Normen liefert, um sie in der Zukunft anzuwenden.

Fassen wir die neuen Momente in der Sociologie zusammen, so gelangen wir zu Resultaten, die eine strenge Scheidung zwischen der alten Geschichtsphilosophie und der Sociologie fordern. Der Positivismus hat unsere Denkweise mehr auf die Gegenwart gerichtet, und die Vergangenheit kommt nur soweit in Betracht, als sie uns Regel und Erklärung für die Gegenwart abgiebt, um diese kausal zu begreifen. In geschichtsphilosophischen Systemen war die Gesellschaft ein untergeordneter Begriff; man sprach vom Staate, wie Hegel und Kant, oder von der Menschheit als Ganzem, wie Herder und Iselin. Bei der Sociologie hingegen ist im Sinne der Zeitanschauung die Gesellschaft das Primäre, der Staat das Sekundäre. Die Staatslehre ist ein Zweig der Sociologie. Auch nimmt sie nicht die Menschheit als Ganzes, um von dem Ganzen deduktiv auf das Einzelne zu schliessen, sondern sie betrachtet das Einzelne oder gesellschaftlich Einzelne innerhalb der Gattung. Aus allen diesen Prämissen ergiebt sich ein Unterschied zwischen der Sociologie und der früheren Geschichtsphilosophie, dem Objekte, der Methode und dem Umfange nach.

I. Die Geschichtsphilosophie betrachtete nur den Prozess des historischen Geschehens. Das Gegenwärtige verdient nicht mehr Beachtung als etwa das Zeitalter der Römer und der Griechen, denn es ist ja auch nur ein Moment im Werdegang der Geschichte, nur ein Durchgangspunkt zum Ziele, ein einfaches Glied in der Kette des historischen Geschehens. Sie überschritt dadurch die historischen Thatsachen, indem sie die Menschheit als Ganzes fasste, Ursprung und Ziel ergründen wollte und sich anmasste, Dinge zu behaupten, die nicht in der Erfahrung gegeben sind. Dieses war auch die Klippe, an welcher sie scheiterte.

Die Sociologie hingegen schneidet Ende und Anfang ab, hält sich streng an das Gegebene der Erfahrung und sucht den vernünftigen Zusammenhang dieses Gegebenen auf analytischem Weg herzustellen. So sehr die Sociologie nun ihren Gegenstand äusserlich beschränkt, ebensosehr erweitert sie ihn inhaltlich. Sie ist nämlich eine Wissenschaft, welche sich die Ergründung aller Formen menschlichen Zusammenlebens zur Aufgabe gestellt hat. Bei Comte wenigstens tritt sie in dieser Gestalt auf, dass sie die gesicherten Ergebnisse sämtlicher Wissenschaften zusammenzufasst, sie nach dem Grade der Allgemeinheit, Vollkommenheit und Kompliziertheit ordnet, um einen notwendigen Entwickelungsgang der menschlichen Kultur nachweisen zu können. Ihr Hauptgewicht legt sie auf die Gegenwart, die untersucht wird, während die Vergangenheit eine nur untergeordnete Stelle einnimmt und nur zur Interpretation der Gegenwart dient, indem sie die Ursachen liefert, das Entstehen der gegenwärtigen Zustände zu begreifen. Vergangenheit und Gegenwart stehen also in der Sociologie im gleichen Verhältnisse, wie ein Kommentar zu seinem Werke. Die politische Geschichte ist für die Sociologie von nur untergeordneter Bedeutung, denn sie fasst vornehmlich die socialen Zustände ins Auge und untersucht die Einflüsse, welche die verschiedenen Wandlungen hervorbrachten, um daraus allgemeine Gesetze zu abstrahieren. Die Sociologie hat mit der Geschichte nur eine Seite gemein, die sogar jede naturwissenschaftliche Disziplin haben muss, nämlich die Geschichte ihres eigenen Gegenstandes. So wie die Nationalökonomie aus der allgemeinen Geschichte nur die verschiedenen Wirtschafts- und Verkehrsverhältnisse entlehnt, oder die Rechtslehre die verschiedenen aufeinanderfolgenden Rechtssysteme, so hat auch die Sociologie die verschiedenen aufeinanderfolgenden socialen Zustände zu ihrem Gegenstande. Die Geschichte der Begebenheiten (politische Geschichte) kommt nur insoweit in Betracht, als sie auf die Zustände einen massgebenden Einfluss ausgeübt hat und mit diesen in Wechselwirkung steht.

Dieser Unterschied nun, dass die Geschichtsphilosophie nur den Prozess, während die Sociologie die socialen Zustände behandelt, führt notwendigerweise einen weitern Unterschied der Methode mit sich.

II. Die Geschichtsphilosophie musste deduktiv verfahren. Sie nahm, wie wir gesehen haben, auch Anfang und Ende der Geschichte in ihre Behandlung. Diese sind uns aber nicht in der Erfahrung gegeben, und so ward sie genötigt, von obersten Grundsätzen aus, als dem Allgemeinen, auszugehen, und das Besondere und Einzelne davon abzuleiten. Ueberhaupt musste die frühere Geschichtsphilosophie scheitern, weil sie teleologisch verfuhr und jede Teleologie unbedingt einen deduktiven Charakter hat. Alle Fehler, welche der Deduktion anhaften, können auch der Geschichtsphilosophie zum Vorwurfe gemacht werden. So wird z. B. der Deduktion vorgeworfen, dass sie keinen Fortschritt des Gedankens bedeute, weil alle Folgerungen, die aus dem Obersatze gezogen werden, schon stillschweigend in ihm enthalten sind. Dieses trifft nun auch bei der Geschichtsphilosophie zu. Auch sie bedeutet keinen Fortschritt der Gedanken; mit ihrer Prämisse hat sie höchstens einige Thatsachen erklärt, aber über ihren Allgemeinsatz hinaus konnte sie nicht schreiten und deshalb auch zu keiner Formulierung irgend eines Gesetzes gelangen.

Auch ist die Geschichtsphilosophie genötigt, weil sie teleologisch verfährt, und mit Zweckbegriffen operiert, solche Momente einseitig aus dem historischen Geschehen herauszugreifen, die mit den hervorgehobenen Zwecken in Verbindung stehen, hingegen andere oft sehr wichtige Momente zu vernachlässigen.

Die Sociologie betrachtet die Geschichte rein kausal, und sie berücksichtigt gleichmässig alle Faktoren. Natürlich reichen rein kausale Erklärungen für das sociale Geschehen nicht aus; wir müssen die Teleologie zu Hülfe rufen, da wir ja nach Motiven handeln und unsere Thaten Zwecken anpassen. Doch wird dadurch nicht die kausale Interpretation beeinträchtigt, weil wir beide miteinander verbinden können, woraus jene teleologische oder immanente Kausalität entsteht, mit welcher die Sociologie operiert. Durch diese immanente Teleologie sind wir imstande, jene Bedingungen ausfindig zu machen, unter welche das Zusammenleben und Zusammenwirken wirtschaftlich und kulturell fortgeschrittener Individuen und sociale Gruppen gestellt werden müssen, damit die zu schaffende gesellschaftliche Organisation sich in einem alle Glieder dieser Gesellschaft möglichst zufriedenstellenden Gleichgewichte befinde.[1])

[1]) Stein „Die sociale Frage im Lichte der Philosophie". S. 14.

Durch diese gestellte Aufgabe ist auch der Gang der Untersuchung gegeben. Bedingungen oder Gesetze können nur auf dem Wege der Induktion und der Abstraktion gewonnen werden, indem die komplexen Thatsachen in ihre einzelnen Bestandteile zerlegt, das allen gemeinschaftliche Merkmal abstrahiert und dieses zum Begriff erhoben wird. Die Sociologie ist — speziell in ihrem dynamischen Teil — eine solche abstrahierende Wissenschaft, denn sie wendet sich nicht, wie andere Wissenszweige, an das primitive Material, sondern sie operiert vornehmlich mit den fertigen Ergebnissen anderer Wissenschaften, wie Anthropologie, Statistik, Ethnologie u. s. w., fasst diese zusammen und hebt sie in eine höhere Potenz der Erkenntnis. Sie ist gleichsam das Centrum der gesellschafts-geschichtlichen Wissenschaften, in welches die Einzeldisziplinen gleich Radien einmünden. Da die Sociologie induktiv verfährt, so muss ihre Arbeit eine zweiteilige sein.

1. Sie muss deskriptiv verfahren; diese Aufgabe fällt der Statik zu. „In der socialen Statik betrachtet die Sociologie zunächst die erste Form aller Sociabilität: das gesellschaftliche Zusammensein, d. h. die Coexistenz mehrerer Individuen, deren Zusammenwirken zu gemeinsamen Zwecken eine gewisse Stabilität, eine typisch sich wiederholende Regelmässigkeit aufweist. Das räumliche Nebeneinander von einzelnen socialen Funktionen, d. h. der erkannte sociale Zustand bestimmter Gruppen, wie er sich in Sprache, Sitte, Recht u. s. w. äussert, wird hier in einem gegebenen Momente zeitlich fixiert und der Rhythmus des Zusammenwirkens dieser Gruppe beschrieben, woraus sich alsdann typische Erscheinungen des socialen Lebens der betreffenden Gruppen, Klassen, Rassen oder Völker ergeben. Das methodische Verfahren ist hier ein vorwiegend deskriptives. Die in Betracht kommenden wissenschaftlichen Hülfsdisziplinen sind Paläontologie, Anthropologie und vergleichende Ethnographie für zurückgebliebene, Demographie, Statistik, insbesondere Moralstatistik und Wahrscheinlichkeitsrechnung für vorgeschrittene Kulturen. Bildlich gesprochen, stellt die sociale Statik die Anatomie des socialen Geschehens in sich dar, sofern sie das jeweilige Gleichgewicht im menschlichen Zusammenwirken untersucht und so gleichsam durch Querschnitte den momentanen Befund be-

stimmter gesellschaftlicher Organisationen festzustellen sich bemüht".[1])

Wenn nun die Begriffe spezialisiert und die einfachsten Elemente ausfindig gemacht werden, so muss auch die Genesis des socialen Thatbestandes als notwendig dargestellt und alle möglichen Unterschiede müssen hervorgehoben werden, um die Einheit dieses Verschiedenen sich zum Bewusstsein zu bringen und umfassende allgemeine Urteile möglich zu machen. Diese Aufgabe löst die Dynamik.

2. *Die Dynamik.* Sie erklärt die sociale Thatsache historisch-vergleichend oder historisch-genetisch und sucht durch Vergleichung, Zusammenfügung und Wiederauflösung sich der Wahrheit zu nähern. Ob nun die Gesetze dieser induktiven Methode, Gesetze im naturwissenschaftlichen Sinne, oder nur empirische Gesetze sind, bleibt sich gleich; genug, wenn wir im stande sind, einen gedanklichen Fortschritt in der Sociologie gegenüber der alten Geschichtsphilosophie zu konstatieren, indem wir ihr auch eine praktische Seite abgewinnen können. Sie liefert uns Gesetze und gewisse Regeln, wie wir in unserem eigenen wohlverstandenen Interesse handeln sollen, um uns mit den Geboten der socialen Vernunft in Einklang zu setzen. Daraus ergiebt sich ein dritter Unterschied zwischen der Sociologie und der Philosophie der Geschichte — in Bezug auf den Umfang.

3. Die frühere dogmatische Geschichtsphilosophie darf nur als theoretische Wissenschaft betrachtet werden. Sie *erklärte* nur die Vergangenheit. Das historische Geschehen wiederholt sich niemals. Wir können nur erklären: vermöge dieses Umstandes musste das Ergebnis so oder anders ausfallen; aber diese Erklärung reicht nur für den einzelnen Fall aus, wie Simmel dies ausdrückt: „Es hat seine Bedeutung in diesem Falle erschöpft und findet auf nichts weiteres mehr Anwendung, weil die Ereignisse, deren Verknüpfung wir suchen, aus so vielen Beiträgen zusammengesetzt sind, dass man die genaue Wiederholung des Verursachenden an einer andern Stelle von

[1]) „Wesen und Aufgabe der Sociologie". Eine Kritik der organischen Methode in der Sociologie v. L. Stein. Archiv f. system. Philosophie. Bd. IV, S. 7–8. 1898.

Zeit und Raum getrost als unmöglich bezeichnen kann.[1]) Die Geschichtsphilosophie kann keine Regeln aufstellen, weil wir nicht wissen, ob diese Regeln auch für die Zukunft wahr bleiben werden, wo andere Umstände sich geltend machen und auf der Schaubühne der Geschichte zum Vorschein kommen. Es ist somit nicht so ungerechtfertigt, wenn die neueren Sociologen der alten Geschichtsphilosophie die Daseinsberechtigung absprechen.

Die Sociologie hingegen sucht nicht nur die Ursachen des socialen Seins zu begründen, sondern sie giebt uns Regeln an die Hand, nach welchen wir unsere Handlungen regulieren sollen, und sie ist dazu auch gemäss der Beschaffenheit ihres Objektes im stande, weil uns die Statistik zeigt, dass sociale Zustände sich unter gleichmässigen Bedingungen mit ziemlich feststellbarer Regel wiederholen. Sie ist eine Normwissenschaft, oder wie Comte sagte: „Die Bedingungen, welche die Sociologie zu erfüllen hat, liegen in der Anwendung des Princips der vernünftigen Voraussicht, welche ich schon bei den übrigen Wissenschaften als das Kennzeichen der Positivität genannt habe“ [2]).

Fassen wir die Ergebnisse unserer Untersuchung nochmals kurz zusammen. Wir haben gesehen, dass alle Fehler, welche die Methodenlehre der formalen Logik der Deduktion zum Vorwurfe macht, auch die dogmatische Geschichtsphilosophie treffen; sie bedeutete keinen Fortschritt der Gedanken, deshalb konnte sie zu keiner Formulierung von Gesetzen gelangen. Auch birgt sie in ihren meisten Systemen, wie jede Deduktion, eine petitio principii in sich. Die Sociologie teilt zwar das Objekt mit der Geschichtsphilosophie, nämlich: menschliches Zusammenleben und Zusammenwirken, sie betrachtet es aber von einer andern Seite. Diese behandelt nur den Prozess; jene das gesellschaftliche Sein; diese musste deduktiv verfahren, weil sie die Erfahrung überschritt, jene aber hält sich streng an die Erfahrung und verfährt induktiv und ist dadurch im stande, Massregeln für die Zukunft aufzustellen, was bei der Geschichtsphilosophie nicht möglich war.

---

[1]) Georg Simmel „Die Probleme der Geschichtsphilosophie“, S. 36.
[2]) „Die positive Philosophie“ von J. Rig., deutsche Uebers., II. Bd. 62.

Nach alledem sind wir zwar berechtigt, die alte metaphysische Geschichtsphilosophie als einen überwundenen Standpunkt zu betrachten, *aber nicht jede Geschichtsphilosophie.* Sie muss noch immer einen Bezirk im globus intellectualis der Geisteswissenschaften haben, denn sie bildet einen notwendigen Bestandteil der Sociologie. Die Geschichtsphilosophie soll sich nämlich, nach meiner Ansicht, nur darauf beschränken, alle auf induktivem Weg gewonnenen Ergebnisse der Sociologie zu sammeln, und diese deduktiv an der Materie der Geschichte zu prüfen, um die Wahrheiten der Sociologie zu verifizieren.

Die Sociologie ist auch in der That auf die Stütze der Deduktion angewiesen, weil ihre Induktion eine unvollständige ist. Das Experiment fehlt ihr so gut wie gänzlich. Man pflegt zwar die neuen Gesetze, die jeder Staat erlässt — vorwiegend tritt dies bei der socialpolitischen Gesetzgebung hervor — als Experimente zu betrachten, die, wenn sie sich bewähren, von andern Staaten nachgeahmt, im entgegengesetzten Falle aber aufgehoben werden. Immerhin ist dieses kein Experiment im naturwissenschaftlichen Sinne, weil wir nicht im stande sind, die Umstände und die einzelnen Elemente nach Belieben zu variieren. Andere hingegen erblicken in der Erziehung das socialwissenschaftliche Experiment, was ebenfalls nicht richtig ist, weil ein oft scheinbar unbedeutender Umstand, der uns entgeht, eine ganze Reihe von Ideenassociationen hervorrufen kann, die unsere ganze Beobachtung fehlerhaft machen, wie dies besonders von Mill betont wird.[1])

Die Sociologie baut sich auf Beobachtung auf, die in zwei Teile zerfällt, in Statistik und Geschichte. Betrachten wir vorerst die Statistik. Sie ist dazu bestimmt, das Experiment zu ersetzen. So wie das Experiment alle fremden Bestandteile eliminiert, so dass nur der reine Beobachtungsfall übrig bleibt, so soll auch eine vollkommene, analytische Statistik alle Fälle der socialpolitischen Wissenschaft zerlegen, alle gleichartigen Wirkungen psychischer Ursachen feststellen, um auf die einfachen Zusammenhänge zu stossen. Wir können auch, wie Quételet, durch methodische Massenbeobachtung und vergleichende Zählung der

---

[1]) Mill, Logik. VI. Buch, im Kapitel über Ethologie.

Erscheinungen einen Durchschnittswert, einen „moyen homme“ bekommen, der das Gesetzmässige und Normale ausdrückt, also einen reinen Beobachtungsfall. Quételet ist in der That auf diesem Gebiete fortgeschritten, indem er glaubte, vermittelst der Statistik auch wissenschaftliche Fragen zu lösen. Schon der Titel und das Motto seines Hauptwerkes „Sur l'homme et le développement de ces facultés ou essai de physique sociale“ bezeichnet diesen seinen Standpunkt. Das Motto ist dem Werke Laplace's „Essai philosophique sur les probabilités“ entnommen und lautet: „Appliquons aux sciences politiques et morales la méthode fondée sur l'observation et le calcul, méthode qui nous a si bien servie dans les sciences naturelles.“ Seine Methode erstreckt sich nicht nur auf Gebiete, die den Menschen als Naturgeschöpf angehen, wie Geburten, Sterbefälle u. s. w., sondern auch auf Gebiete, in denen sich scheinbar die Freiheit des Menschen manifestiert, wie geistige und sittliche, und er glaubte auch hier bedeutende Erfolge zu erzielen.

Hierin geht, wie dies von vielen Sociologen betont wird, Quételet zu weit. Die Statistik beweist nur, dass es eine gewisse Regelmässigkeit gäbe, woraus wir natürlich folgern können, dass hinter dieser Regelmässigkeit ein Gesetz verborgen sei, doch erzählt sie uns nicht, welches dieses Gesetz ist. Wenn die Statistik berichtet, dass jährlich etwa 25,000 Selbstmorde stattfinden, so ist damit noch nicht die Ursache gegeben. Wüssten wir z. B. die Ursachen und letzten Gründe, die im Grossen und Ganzen die Selbstmorde beeinflussen, so könnten wir mit apodiktischer Sicherheit voraussagen, in einem andern Jahre, wo dieser Umstand nicht im gleichen Masse walten wird, werden sich die Selbstmorde um X % vermindern. Nun liefert die Statistik Thatsachen, aber keine letzten Gesetze. Solche Thatsachen werden nach Mill „empirische Gesetze“ genannt, die er folgendermassen definiert: „Das empirische Gesetz ist eine beobachtete Gleichförmigkeit, von der man vermutet, dass sie in einfache Gesetze zerlegt werden kann, aber noch nicht zerlegt ist.“ [1]) Rümelin nennt diese Gesetze *provisorische*: sie stellen nur fest, *dass* etwas *so* ist, aber nicht das „*Wie*“.[2]) Solche Gesetze haben nur approximative, aber keine apodiktische Gültig-

[1]) Mill, Logik. III. Buch, 16. Kap., § 1.

[2]) Rümelin, „Reden und Aufsätze“. I. Bd., S. 5, Tübingen 1875.

keit. Wir dürfen nicht behaupten, weil jedes Jahr 25,000 Selbstmorde stattgefunden haben, so werden ebensoviel in den nächsten Jahren stattfinden, sondern wir sind genötigt, ein leises „wahrscheinlich" beizufügen, weil, was vermittelst eines Analogieschlusses behauptet wird, nur den Wert einer Wahrscheinlichkeit hat. Zwar ist es nicht ausgeschlossen, dass eine Sociologie in absehbarer Zeit auf jene letzten Gesetze stossen wird, welche das „Gesetz der grossen Zahl" beeinflussen, wie Simmel dieses mit grossem Scharfsinne ausführt. Wenn wir nämlich die in Frage kommende Gesellschaft als ein einheitliches Gebilde ansehen, so ist das Vorkommen von 25,000 Selbstmorden eine einheitliche, in sich kohärente Folgeerscheinung, die als Gesetz ausgesprochen werden kann. Man könnte nämlich annehmen, dass durch das sociale Zusammenleben der Menschen Zustände geschaffen werden, die unter weiterer Voraussetzung der erfahrungsgemässen charakterologischen Differenzierung der Individuen thatsächlich 25,000 von ihnen jährlich zum Selbstmorde treiben. Dazu müsste die Statistik folgende zwei Bedingungen erfüllen:

1. Das Zusammensein der Menschen erzeugt infolge der Verschiedenheit ursprünglicher Begünstigung an Kraft, Klugheit, Zufälligkeit der Lage u. s. w. Verhältnisse der Konkurrenz, der Unterdrückung, der Versagung des Gewünschten; und zwar stellen sich diese Folgen in verschiedenem Masse ein, je nach der Ausdehnung des sie erzeugenden socialen Ganzen. Dieses muss von der Statistik festgestellt werden.

2. Unter so und so vielen Menschen befinden sich so und so viele Choleriker, Sanguiniker, Phlegmatiker u. s. w. Dieses muss ebenfalls von der Statistik soweit nur möglich festgestellt werden. Das Zusammentreffen dieser beiden empirischen Thatsachen ergiebt als Resultante, dass in einem socialen Ganzen von bestimmter Grösse eine bestimmte Anzahl von Individuen zum Selbstmord getrieben wird. Wenn wir also das sociale Ganze nicht als die Summe von Individuen, deren Verschiedenheiten sich für die Rechnung paralysieren, sondern als eine Einheit ansehen, deren innere Beziehungen ihre Kräfte im Verhältnis der Teilnehmerzahl entwickeln, dann scheint ein reales und ursächliches Verhältnis zwischen derjenigen Menschenzahl zu bestehen, bei der sich im vorliegenden Fall das Gesetz der grossen Zahl anwenden

lässt, und der Zahl der regelmässigen fraglichen Vorkommnisse.[1]) Wenn nun auch die Statistik diese Voraussetzungen erfüllt, so glaube ich doch die Worte dieses scharfsinnigen Gelehrten so zu verstehen, dass die Statistik zwar zur Entdeckung socialer Gesetze führen kann, sie selbst aber ist keine *loi sociale*, sondern Zahlenausdruck regelmässiger Erscheinungen. Das letzte Wort muss immer die Sociologie haben. Aber selbst ihre Gesetze sind von nur relativer Gültigkeit.

Ebenso verhält es sich mit den Ergebnissen, die wir in der Sociologie durch die historische Methode gewinnen. Sie zeigt uns nur einen regelmässigen Verlauf der Wirkungen, kann aber selten zu allgemeinen gültigen Gesetzen gelangen, weil sie auf der Methode der Uebereinstimmung beruht, und schon die gewöhnliche Schullogik lehrt, dass durch blosse Sammlung übereinstimmender Thatsachen (inductio per enumerationem simplicem) kaum jemals Gesetze gefunden werden könne. Dieser Einwurf gilt zum Teile auch der Statistik. Auch steht die vergleichende Methode bei gesellschaftlich-geschichtlichen Studien auf sehr schwachen Füssen, gemäss den vielgestaltigen Bedingungen historischer Erscheinungen. Es war auch der Hauptfehler Buckles, dass er gestützt auf Statistik und historisch-vergleichende Methode zu Gesetzen zu gelangen glaubte. Alle Ergebnisse, die vorläufig die Sociologie vermöge der induktiven Methode zu Tage fördert, haben nur den Wert allgemeingültiger Generalisationen, oder den Wert empirischer Gesetze.

Hier nun, glaube ich, soll die Geschichtsphilosophie einsetzen, alle Resultate der Sociologie einsammeln und dieselben deduktiv an die Materie der Geschichte heranbringen. Beide Wissenschaften gewinnen durch diese Verbindung. Die Geschichtsphilosophie profitiert, dass sie sich auf sociologischem Untergrunde aufbaut und nicht mehr, wie früher, von unbewiesenen Grundsätzen ausgeht. Sie ist dadurch vor Angriffen gesichert und darf wissenschaftliche Daseinsberechtigung beanspruchen. Auch dadurch, dass wir in der Zeit fortschreiten, immer mehr empirisches, sociologisches Material sammeln, vermögen wir die Vergangenheit besser zu begreifen. Wir verstehen z. B. das physiokratische System viel besser, als die Zeitgenossen des XVIII.

---

[1]) G. Simmel „Probleme der Geschichtsphilosophie". S. 55, Anmerkung.

Jahrhunderts, weil diese Periode abgeschlossen vor uns liegt und wir alle ihre Vor- und Nachteile kennen.

Auch die Sociologie gewinnt dadurch; denn wenn ihre Ergebnisse durch die Vergangenheit bestätigt werden, so gewinnen sie an Festigkeit, und ist dies nicht der Fall, so müssen wir die Umstände ausfindig machen, warum sich das Gesetz hier nicht bestätigt. Auf diese Weise, wenn sich Geschichtsphilosophie und Sociologie ergänzen, können wir uns immer mehr der Wahrheit nähern, so dass es uns in absehbarer Zeit gelingen dürfte, auf jene Gesetze zu stossen, durch welche jene Allgemeingesetze geregelt werden. Es wird dann die Sociologie aus dem Stadium einer approximativen in das Stadium einer exakten Wissenschaft erhoben werden.

Wir *haben* bereits eine solche Geschichtsphilosophie. Es ist dies die sogenannte materialistische oder ökonomische Geschichtsauffassung. Erst wird auf induktivem Wege festgestellt, dass das ökonomische Bedürfnis der Hauptfaktor des menschlichen Lebens ist, während sich die ideologischen Faktoren diesem anpassen. Durch dieses sociologische Ergebnis wird nun die Vergangenheit erklärt, und diese zeigt uns, ob und wie weit das von Marx und Engels gefundene Gesetz Gültigkeit hat.

Fassen wir also die von uns geforderte sociologische Methode in ein Schema zusammen, so finden wir, dass die Sociologie vollständig dem logischen Aufbau einer Wissenschaft entspricht, wie er von der formalen Logik gefordert wird.

I. *„Feststellung des Thatsächlichen“*. Dieser Vorgang bildet die Grundlage der Induktion und fällt der soialen Statik zu. Diese Aufgabe wird mit Hülfe der Statistik vollzogen, indem die Gegenstände nach Gleichheit und Verschiedenheit der Merkmale beschrieben und klassifiziert werden.

II. *„Prüfung durch Beobachtung und Versuche.“* Da der Versuch in der Sociologie nicht gut anwendbar ist, so sind wir auf die Beobachtung allein angewiesen, die uns die Thatsache zum Teil ableitet, zum Teil erklärt. Es ist dies die historisch-genetische Methode, durch die wir einen Kausalzusammenhang gewinnen und die historisch-vergleichende Methode.

III. *„Gewinnung allgemeiner Gesetze aus den beobachteten Thatsachen“*. Diese Aufgabe fällt der socialen Dynamik zu.

Diese vollzieht den Aufstieg zur Induktion. Wir können zwar vorläufig nur zu empirischen Gesetzen gelangen, aber durch fortgesetzte Beobachtung und vermittelst der Abstraktion dürften wir zu immer höhern Generalisationen gelangen, indem wir in der Erfahrung für eine Reihe von Subjekten ein gemeinschaftliches Merkmal ausmitteln und die Bedingung aufsuchen, wodurch es möglich wird, dass allen dasselbe Prädikat zukommt.

IV. *„Deduktion dieser Erkenntnisse durch Prüfung derselben in der Erfahrung"*. Diese Deduktion kann in zweifacher Weise geschehen. Entweder wie bei Comte, dass wir die Ergebnisse der Sociologie durch die Psychologie verifizieren; oder, wie wir es dargestellt haben, dass wir die Erkenntnisse an der Geschichte oder an den Thatsachen messen.

Von der Geschichte und den Thatsachen sind wir ausgegangen und kehren wieder zu denselben zurück, aber mit reicheren Anschauungen und mit erweiterten Begriffen.

Zwar scheint es, als würden wir uns in einem fehlerhaften Zirkel bewegen. Erst schöpfen wir Gesetze aus Thatsachen und aus der Geschichte, nachher wollen wir die Geschichte und die Thatsachen durch diese Gesetze erklären? Ein solcher Zirkel ist, wie Wundt [1]) in Bezug auf die Psychologie betont, ein den Geisteswissenschaften vollkommen naturgemässer. So ist die Philologie eine Haupthülfswissenschaft der Geschichte, aber die philologische Interpretation und Kritik müssen ihrerseits von historischen Anschauungen getragen sein. Das Staatsrecht bedarf der Kenntnis der Rechtsgeschichte, doch die Geschichte des öffentlichen Rechts bleibt unverständlich ohne die leitenden Ideen des systematischen Staatsrechts. Mehr noch als in der Naturforschung zeigen die Geisteswissenschaften solche Verhältnisse mannigfaltigster Wechselwirkung und es beruht dies wohl teils auf ihrer ein allgemeinen jüngern Entwickelung, teils aber auch auf einem abweichenden Verhältnis der speziellen zu den allgemeinen Wissenschaften.

Das Ergebnis unserer Untersuchung ist somit folgendes: Die Sociologie unterscheidet sich wohl von der alten, dogmatisch betriebenen apriorischen Geschichtsphilosophie. Aber man ist bereits auf dem Wege, eine Geschichtsphilosophie zu gründen,

---

[1]) Wundt, Logik II. Aufl., Bd. II, S. 305—306.

welche die Sociologie ergänzt, indem sie nur mit ihren Ergebnissen operiert. Eine solche ist die materialistische Geschichtsauffassung, zum Teil auch die Comtesche Geschichtsphilosophie.

Wenn wir auf diesem Wege fortfahren, so dürfen Geschichtsphilosophie und Sociologie nicht als getrennte Wissenschaften betrachtet werden, sondern als zwei Flügel einer und derselben Wissenschaft, als die beiden Seiten einer und derselben Münze, wo auf der einen das Problem in induktiver, auf der andern in deduktiver Weise behandelt wird. Aus praktischen Rücksichten ist es gut, diese beiden Wissenschaften auseinanderzuhalten, weil jede eine Anzahl von Einzelwissenschaften unter sich befasst. So hat die Sociologie vorwiegend die gesellschaftlichen Wissenschaften unter sich, wie Nationalökonomie, Rechtslehre, Anthropologie, Statistik u. s. w. Die Geschichte hingegen Philologie, empirische Geschichte, Kulturgeschichte u. s. w. Es ist ratsam, das Prinzip der Arbeitsteilung aufrecht zu erhalten, weil dadurch die Einzelprobleme vertieft und gehörig abgegrenzt werden können. Es ist nicht aus dem Auge zu verlieren, dass beide Mutterwissenschaften, Sociologie und Geschichtsphilosophie, sich gegenseitig ergänzen, dass durch Verbindung der Induktion und der Deduktion die Schwächen beider unschädlich gemacht und ihre Vorzüge erhöht werden. Sie müssen sich auch deshalb als eine Wissenschaft betrachten, weil beide die konkrete Unterlage der Völkerpsychologie bilden, indem sie die empirischen Thatsachen für die psychologische Induktion liefern, andererseits aber erwarten Sociologie und Geschichte ihre psychologische Interpretation von der Völkerpsychologie. So erhebt sich über diese beiden Disziplinen die Völkerpsychologie als synthetischer Oberbau. Wir haben natürlich auch hier den Zirkelschluss, den wir oben besprochen haben, vor uns, indem die Völkerpsychologie von den Thatsachen der Geschichte und der Sociologie ausgeht und wieder zu ihnen zurückkehrt.

Wenn nun auf diese Art die Sociologie in methodologischer Hinsicht eine formvollendete Wissenschaft ist, so muss sie sich doch eine Beschränkung gefallen lassen. Sie darf keinen Anspruch erheben, und hat es auch nicht nötig, rein kausale Gesetze im Sinne der Naturwissenschaft aufzustellen, weil sie dann mit freien Willen des Menschen in Kollision gerät und an dieser Klippe gleich der metaphysischen Geschichtsphilosophie

scheitern könnte. Sie muss vielmehr von dem Grundsatze ausgehen, dass der Mensch ein mit Willen begabtes Wesen ist und auch *gegen* das sociale Gesetz handeln kann. Alle politischen Wahrheiten haben nur relative Gültigkeit und sind stets durch gesellschaftliche Zustände bedingt; sie sind nur der Ausdruck des Verhältnisses, dass gleiche Ursachen die gleiche Wirkung haben, sofern sie nicht durch gewisse Verhältnisse aufgehoben werden, wie dies Mill an einigen Stellen seiner Logik der Geisteswissenschaft betont.

Sociale Gesetze sind wandelbar und von Zeit und Umständen abhängig; die Sociologie hat nun zu zeigen, wie wir diese Gesetze fürs praktische Leben ordnen müssen, um unsere Selbstbestimmung zu leiten. Ihre Gesetze gleichen denen der Ethik, die kein kausales *Müssen*, sondern nur teleologisches *Sollen* lehrt. Kausales Müssen ist nur in Bezug auf den Chemismus und Organismus des Menschen anwendbar, beziehungsweise rücksichtlich der natürlichen und klimatischen Bedingungen. Aber diese Gesetze, so sehr sie auch das sociale Leben beeinflussen, können nur uneigentlich sociale Gesetze genannt werden. Nur dort, wo der Mensch diese natürlichen Bedingungen für seine Zwecke ausnützt, beginnt die Wissenschaft der Sociologie. Sie beschränkt sich nur auf das freie Handeln der Menschen und fällt demgemäss mit der Moral zusammen, nach der wir unser gesellschaftliches Leben zu ordnen haben. Auf diese Weise münden Sociologie und Moral ineinander, die zwar getrennte Disziplinen sind, aber parallel neben einander laufen, und beide weisen auf die Erfahrung, als auf die einzige Quelle ihrer Erkenntnis, hin.



II. Kapitel.

Litterarische Uebersicht.

Da wir im vorhergehenden Kapitel unsern Standpunkt bezüglich des Verhältnisses der Sociologie und der Philosophie der Geschichte auseinandergesetzt haben, so sollen hier einige Meinungen der bekannteren Sociologen zur Darstellung und kritischen Besprechung gelangen.

I. Comte.

1.

Comte hat die Grenzen der Geschichtsphilosophie und Sociologie so sehr verwischt, dass es schwer wird, beide zu trennen. Die Philosophie der Geschichte — natürlich nicht die frühere metaphysische, sondern eine solche, wie sie Comte selber geschrieben — ist die Haupthülfswissenschaft der Sociologie und steht mit ihr in weit grösserer Beziehung, als mit der Biologie. Die Geschichte ist gleichsam der Unterbau, auf welchem sich das Gebäude der Sociologie erhebt.

Die sociologischen Untersuchungen müssen zwar von der Biologie ausgehen, weil zuvor die Fähigkeit der Menschheit zur Gesellschaftsbildung und verschiedene organische Bedingungen geprüft werden müssen, welche den Charakter der Sociologie bestimmen. Allein bei einer weitern Entwickelung muss sie davon absehen, weil aus den Gesetzen der natürlichen Existenz der Menschen die zeitlich folgenden Vorgänge der socialen Entwickelung nicht abgeleitet werden können. Die Biologie ist nur bei zeitlich frühen Generationen anwendbar, weil sie für die induktive Forschung unzugänglich ist. Die Biologie lehrt die

elementare Vereinigung zwischen individueller und socialer Existenz kennen, welche die Familie betrifft, wie sie mehr oder weniger allen höhern Tieren gemein ist und in der menschlichen Gattung die Grundlage des Gesamtorganismus bildet. Ueber die Familie hinaus erstreckt sich das Gebiet der Sociologie nicht mehr, und der Einfluss der frühern Generation wird nun das vorwiegend thätige Element der Veränderung; denn die Menschen sind historische Wesen, welche die Gesellschaft formte und sie zu dem machte, was sie sind.

Hier tritt die Geschichte als Hülfswissenschaft der Sociologie ein und die Biologie dient nur zur Kontrolle der Ergebnisse der Geschichte, damit wir bei unsern Resultaten nicht mit der menschlichen Natur in Widerspruch geraten. Wir sehen nun, dass die Sociologie bei Comte kein blosses Appendix der Biologie ist. Die Sociologie hat ihr eigenes Forschungsgebiet und ihre eigenen Methoden und diese ist die von ihm so oft anempfohlene und von ihm selbst befolgte historische Methode. Es ist also ein Fehler, Comte durchweg zum Naturalisten zu stempeln, wie dies hauptsächlich von Dilthey geschieht, [1]) wenn auch die Naturalisten von ihm ausgehen. Er behauptet zwar, die Gesellschaft sei ein Organismus, aber dieser Satz ist nur eine heuristische Analogie, die er bei weitem nicht, wie die spätern Organiker, über ihre Grenzen erweitert, sondern selbst innerhalb erlaubter Sphären vernachlässigt. Comte vermeidet mit Absicht biologische Erklärungen, er verfährt eher social-psychisch, beziehungsweise entwickelungsgeschichtlich. [2]) Comte verfährt also eher historisch als biologisch.

Die Organiker hingegen könnte man als die Antipoden Comtes bezeichnen, weil sie die historischen Elemente in geradezu auffallender Weise vernachlässigen. So bei Spencer. In seiner „Einleitung in das Studium der Sociologie“ werden die herrschenden Vorurteile, wie theologische, politische, patriotische u. s. w. geschildert, die das objektive Urteil bei der Behandlung sociologischer Probleme beeinflussen. Er verlangt deshalb Schulung auf allen Gebieten, die in gewisser Beziehung mit der Sociologie

---

[1]) Dilthey, „Einleitung in die Geisteswissenschaften“. I. Bd.

[2]) Paul Barth, „Zum 100. Geburtstage Aug. Comtes“. Vierteljahrsschrift f. w. Phil. XXII. Jahrgang. Heft II.

stehen, aber Schulung auf historischem Gebiete suchen wir in diesem grundlegenden Werke vergebens. Diese auffallende Thatsache steht aber im Einklange mit seinem Princip. Einem Sociologen, dem das historische Geschehen nur Naturgeschehen ist, dem genügt nur Schulung in den Disziplinen und Methoden der Naturwissenschaft, woraus sich dann die Gesetze der Geschichte mit Notwendigkeit ergeben.

2.

Comte unterscheidet zwei Arten der historischen Methode, eine vergleichende und eine genetische. Die vergleichende findet ihre Anwendung bei der Zusammenstellung gleichzeitiger Zustände der Gesellschaft auf verschiedenen Punkten der Erde. Doch kann diese Methode zu sehr vielen Irrtümern Anlass geben, denn sie ist geneigt, Zeitunterschiede zu verwischen, beobachtete Fälle werden falsch beurteilt u. s. w.; es ist also ratsam, das vergleichende Verfahren zu beschränken und es auf solche Fälle anzuwenden, die bereits durch Beobachtung und Versuche festgestellt sind. Die vergleichende Methode beruht auf dem Princip einer beharrlichen Identität der menschlichen Entwickelung. Dadurch weist sie auf die ihr verwandte historisch-genetische Methode hin.

Diese bildet das eigentlich wissenschaftliche Hülfsmittel der Sociologie, denn ihre Aufgabe ist, Gesetze der Entwickelung festzustellen; sie deckt sich fast mit der socialen Dynamik. Sociologie und Geschichte ergänzen dadurch gegenseitig ihr Verständnis. Die Sociologie entlehnt von der Geschichte nur Nachweisungen, um die Gesetze der Gesellschaft klarzulegen. Sociologie ist zwar auch Geschichte, aber ohne Namen der Völker und Menschen. Die Rückwirkung der Sociologie auf die Geschichte besteht wieder darin, dass sie in die Vergangenheit eine Reihe von Messstangen einfügt, welche Betrachtungen zu sammeln und zu leiten geeignet sind.

Es fragt sich nun, ob beide Arten der historischen Methode stets getrennt gehalten werden müssen, oder ob sich beide ergänzen? So finden wir z. B. in dem Werke „Die sociale Frage im Lichte der Philosophie“ [1]) das letztere. Der Verfasser schreibt

---

[1]) L. Stein. „Die sociale Frage im Lichte der Philosophie.“ Stuttgart. 1897.

in der Einleitung, dass er im Gegensatz zur organischen Schule an der Hand vergleichend-geschichtlichen Materials die Probleme der Socialphilosophie zu einem in sich geschlossenen Ganzen zusammenfassen wolle. Nun wird aber im ersten grundlegenden Abschnitt, wo die Entwickelung des Ueberganges von präsocialen zu socialen Zuständen in Familie, Eigentum, Gesellschaft, Staat, Sprache, Sitte, Recht, Religion geschildert wird, die historisch-genetische oder psycho-genetische Methode angewandt, wie sich alle diese socialen Funktionen in ihrem natürlichen Wachstum gemäss der immanenten Teleologie entwickelt haben. Die eigentlich vergleichende Methode kommt erst im dritten Abschnitte zur Anwendung, wo wir uns mit den Institutionen des gegenwärtigen Staatswesens beschäftigen.

Ich glaube, dass man keine strenge Scheidung zwischen beiden Methoden vollziehen kann; beide müssen stets Hand in Hand gehen. Jede sociale Erscheinung lässt sich genetisch und vergleichend betrachten. Sprache, Recht, Religion u. s. w. können psycho-genetisch betrachtet werden, aber man kann auch vergleichende Sprachs-, Rechts- und Religionswissenschaft betreiben.

Jede dieser Methoden hat ihren Vorteil. Durch die psycho-genetische Behandlung kommen wir den wirklichen Bedingungen auf die Spur; die zu behandelnden socialen Institutionen werden in ihrer innern Struktur untersucht, die innern Beziehungen werden blossgelegt; sie erklärt die Erscheinungen aus sich selbst und den sich in ihnen verratenden Gesetzen. Wollen wir hingegen unsere Erkenntnis erweitern und die generellen Entwickelungsgesetze auffinden, die sämtlichen socialen Gebilden zu Grunde liegen, so müssen wir die historisch-vergleichende Methode anwenden, weil sie sämtliche social-psychische Erscheinungen untersucht, ohne Rücksicht auf die einzelnen charakteristischen Unterschiede; sie abstrahiert durch Generalisation die allgemeinen Gesetze. Die Resultate der beiden Methoden sind verschiedene; durch die psycho-genetische finden wir die Entwickelungsgesetze der *einzelnen* socialen Institutionen, durch die historisch-vergleichende solche, die *allen* socialen Erscheinungen gemeinsam sind.

Die historisch-vergleichende Methode, *allein* angewandt, führt zu Irrtümern — wie schon Comte hervorhebt — weil sie oft ausgehend von einem Merkmal auf das andere einen

Analogieschluss macht, wo eine Uebereinstimmung unbegründet ist, weil die scheinbar gleichen Merkmale auf verschiedenen Bedingungen beruhen. Wir ziehen z. B. Schlüsse von jetzigen primitiven Rassen auf die Urvergangenheit der Menschheit, ohne zu bedenken, dass vielleicht dieser Zustand eine Folge tiefen Verfalles ist.

Das vergleichende Verfahren leidet ferner an dem Fehler, dass es aus einer kleinen Anzahl ähnlicher Erscheinungen Maximen abstrahiert, wo nur das Recht, eine Hypothese aufzustellen, vorhanden ist. So glaubt *Bachofen,* dass die Menschheit im Urzustande in Promiscuität gelebt habe, weil heute noch bei primitiven Kulturvölkern die Verwandtschaft durch die Mutter bestimmt wird. Ein so geartetes vergleichendes Verfahren kann berechtigt sein, aber nur, wenn vorher die psychogenetische Methode die Wege geebnet, die übereinstimmenden Merkmale geschichtlich erklärt hat. Nur mit solchen genetisch festgestellten Ergebnissen ausgerüstet, darf die Vergleichung der einzelnen socialen Bildungen vorgenommen und ihr Verhältnis zu andern verwandten Formen festgestellt werden. Erst also muss die Entstehung der einzelnen socialen Institutionen erklärt werden und nur mit solchen zuverlässigen Daten ausgerüstet darf eine Vergleichung stattfinden. Beide Methoden müssen verbunden werden, denn die psycho-genetische allein ist zu eng, weil sie nur die Entwickelung der einzelnen socialen Erscheinungen feststellt. Um also generelle Entwickelungsgesetze aufzustellen, müssen wir das allgemeine, vergleichende Verfahren anwenden. Letzteres erfordert wieder eine möglichst vollständige Kenntnis des zu vergleichenden Objektes, welche nur psychogenetisch erworben werden kann.

Aus dieser Untersuchung ergiebt sich die Richtigkeit des logischen Aufbaues des in Rede stehenden Werkes. Erst müssen die einzelnen socialen Beziehungen mit Rücksicht auf ihre Entwickelungsfolge untersucht und nachher die allgemeinen Gesetze oder Normen vergleichend abstrahiert werden.

Es ergiebt sich hieraus ferner eine wichtige Beziehung zwischen Sociologie und Völkerpsychologie. Sociale, ethische, ästhetische, religiöse, rechtliche u. s. w. Entwickelungsgesetze festzustellen, fallen der Völkerpsychologie zu — vermittelst der psycho-genetischen Methode. Diese hat nun die Sociologie zu

verwerten, um durch vergleichendes Verfahren sociale Normen oder Allgemeinheiten festzustellen. Die Völkerpsychologie ist die Vorhalle der Sociologie; einer wirklich wissenschaftlichen Sociologie muss eine Völkerpsychologie vorausgehen. Wir werden im dritten Kapitel noch ausführlicher auf diese Beziehung zu sprechen kommen.

3.

Comtes Philosophie der Geschichte hat manche Eigenheiten, die hervorgehoben zu werden verdienen:

I. Er betrachtet die weisse Rasse als den Vortrab der Menschheit, weil er aus dem geschichtlichen Material nur *die* socialen Vorgänge betrachten wollte, welche die Verkettung der auf einander folgenden Gesellschaftsformen betreffen, die den gegenwärtigen Zustand der fortgeschrittensten Nationen herbeigeführt haben. Die andern Rassen werden ausgeschlossen; aber nicht gänzlich ausser Betracht gelassen, wie dies bei Hegel der Fall ist, denn in der historisch-vergleichenden Methode sind sie wichtig, weil sie den Urzustand der Menschheit präsentieren.

II. Die Geschichte muss an die Biologie geknüpft werden, weil der anfängliche Zustand der Menschheit mit dem gleichen der hohen Tiere zusammenfällt, bei welchen aber die spekulative Thätigkeit niemals den ursprünglichen Zustand überschreitet. Nur der Mensch tritt durch den energischen Anstoss gemeinschaftlicher Entwickelung aus den Banden der Natur heraus, und die Herrschaft des Geistes beginnt. Deshalb erwählt Comte als Führer bei den geschichtlichen Studien die Geschichte des menschlichen Geistes, oder besser die Geschichte der Philosophie, denn aus der philosophischen Weltanschauung ergeben sich die socialen Zustände.

Gestützt auf diesen Gedanken baute dann *Taine* die Lehre vom Milieu aus.

III. Comte gelangt zu seinem berühmten Gesetze der drei Stadien. Es ist dies ein Gesetz im strengsten Sinne des Wortes, also keine bloss schematische Einteilung, weil es sich nicht nur auf die Vergangenheit, sondern auch auf die Zukunft erstreckt, indem er mit apodiktischer Sicherheit behauptet, dass viele Wissenschaften, die sich heute noch in theologischen und meta-

physischen Banden befinden, diesen Zustand verlassen und in ein positives Stadium eintreten werden.

IV. Comte verfällt nicht in den konstruktiven Fehler, den Hegel begangen hat, obwohl er seine Geschichte in ein Schema einzwängt. Die drei Stadien werden nicht im abstrakten oder absoluten Sinne genommen, so dass sie für alle Völker und alle Wissenschaften gleichzeitige und gleichmässige Gültigkeit hätten; sondern ausdrücklich wird bemerkt, dass nicht bloss einzelne Völker, sondern auch einzelne Wissenschaften sich noch im metaphysischen oder theologischen Stadium befinden, und nur das Allen gemeinsame Ziel sei der Positivismus. Die verschiedenen Zweige der Wissenschaften entwickeln sich ungleich, sie können nicht mit gleichen Schritten von einem Stadium ins andere treten. Es giebt eine Folgeordnung, die Comte in der logischen Abhängigkeit der spätern von der frühern findet. Darauf gründet sich seine Hierarchie der Wissenschaften.

V. Gleichzeitig mit dem Geistigen findet auch im Weltlichen eine parallele Bewegung statt. Die militärische Lebensweise geht allmählich zurück und die industrielle tritt an ihre Stelle. Diese letzten beiden Prozesse sind eine notwendige Folge der drei Stadien. Dieser Gedanke hat auf Spencer einen mächtigen Einfluss ausgeübt.

VI. Da Comte die Geschichte rein kausal begreift und den Fortschrittt jeder Epoche durch den vorhergehenden Zustand bedingt sein lässt, indem er glaubt, dass nur sociale Ereignisse aufeinander wirken, so ist es ganz konsequent, dass er das geniale Individuum in den Hintergrund treten lässt. Es ist zwar das Organ seiner Epoche, aber auch ohne es würde das Ereignis auf andere Weise durchgedrungen sein, wie wir dies auch oft bei der Wissenschaft finden, dass mehrere ausgezeichnete Geister im Begriffe waren, dieselbe Entdeckung gleichzeitig zu machen.

VII. Seine Geschichtsphilosophie ist von umfassender Weite, und in dieser Beziehung übertrifft er sogar Herder. Auch Herder hatte in seinen „Ideen“ alle Faktoren, die geistigen wie die natürlichen, berücksichtigt, aber einen Faktor — vielleicht den bedeutendsten — hat er übersehen; den ökonomischen. Comte legte aber auf diesen grossen Nachdruck und betont, dass man die materielle von der geistigen Seite nicht trennen dürfe,

wodurch er auch als wirksamer Vorläufer der materialistischen Geschichtsauffassung bezeichnet werden kann. Es zerfällt demgemäss die Gesamtheit der geschichtlichen Thatsachen in vier Abteilungen, in eine physische, politische, geistige und moralische Entwickelung, die stets zunimmt, so dass die entgegengesetzten Anlagen abnehmen. Es sind dadurch alle Wissenschaften dem Gesetze der Sociologie unterworfen. Jede Entdeckung soll, wenn sie sich vollendet hat, als socialer Vorgang betrachtet werden, welcher der allgemeinen Reihe des Fortschritts mitangehört. Es unterliegen somit die wissenschaftlichen Entdeckungen einer Art rationellen Voraussehens, ähnlich der Sociologie, weil ja auch die Entwickelung der Wissenschaft den Gesetzen des Fortschritts des menschlichen Geistes unterworfen ist.

VIII. Im Gegensatz zur dogmatisch-geschichtsphilosophischen Richtung, die in einseitiger Weise an alles den Massstab ihrer Zeit legte und das Mittelalter verachtete, lässt er der Vergangenheit volle Gerechtigkeit widerfahren, indem er sie aus ihren Bedingungen heraus begreift, und zwar behilft er sich mit einer biologischen Analogie. Die Gesellschaft ist gleich einem Organismus, folglich war die Gesellschaft der Vergangenheit für ihre Zwecke ebenso vollkommen, wie die gegenwärtige für die jetzige — so gut wie der Organismus minder entwickelter Tiere für ihre primitiven Zwecke vollkommen ist. Die Gegenwart natürlich steht ihm höher, weil er sie als den allein gültigen Massstab gelten lässt.

IX. Er gelangt letzten Endes zu dem Resultate Herders; nur dass er dem Humanitätsbegriffe eine andere Form giebt. Die Entwickelung des Menschen strebt einer Verminderung des Uebergewichtes des Gefühlslebens über das geistige Leben zu, oder wie die biologische Formel lautet: zu einem Uebergewicht der hintern Teile des Gehirns gegenüber den vordern. Wir können zwar diesen Zustand nie erreichen, doch nähern wir uns ihm allmählich. Es ergiebt sich also aus dem Gange der positiven Entwickelung auch bei Comte die Herrschaft der Moral, soweit dies unsere unvollkommene Natur gestattet.

II. Paul Barth.

Auch Barth gelangt in seinem Werke „Die Philosophie der Geschichte als Sociologie“ [1]) zu einem unserer Darstellung ähnlichen Resultate, jedoch von einem andern Standpunkte aus. *Geschichte, Philosophie der Geschichte und Sociologie sind identische Begriffe, die nur dem Grade, aber nicht der Art nach verschieden sind.* Das Merkwürdigste ist, dass er in seinen Definitionen [2]) auf Bernheim Bezug nimmt, von dem im folgenden Abschnitte die Rede sein wird, ohne zu bedenken, dass er den entgegengesetzten Standpunkt einnimmt.

Barth geht von dem Gegensatze der Natur- und der Menschheitsgeschichte aus. Beide haben zunächst das Gemeinsame, dass sie nicht das Einzelne als solches zum Objekte ihrer Erkenntnis nehmen. Während aber die Naturgeschichte das zu betrachtende Objekt — z. B. die Zoologie das einzelne Pferd — als Repräsentanten der ganzen Gattung ansieht, weil ja die Gattungsmerkmale konstant sind, so betrachtet die Geschichte das einzelne Individuum, z. B. einen Napoleon nicht als den Repräsentanten der ganzen menschlichen Gattung, sondern als den Repräsentanten von „Vielen“, d. h. nur eines deutlich bestimmten Ausschnittes innerhalb der menschlichen Gattung, welche den Kampf ums Dasein gemeinschaftlich führt. Es handelt sich also kurz um eine solidarisch verbundene „Gesellschaft“ innerhalb der Gattung. Daraus ergiebt sich die erste grundlegende Definition: Naturgeschichte hat es mit der ganzen Gattung, *Menschengeschichte mit den Gesellschaften innerhalb der ganzen Gattung zu thun.*

Diese Definition wird nun erweitert. Die Gattung in der Naturwissenschaft nimmt keinerlei Veränderung an, während die menschliche Gesellschaft sich verändert. Was Aristoteles vor 2000 Jahren über die Tiergesellschaften schrieb, das gilt heute noch, was er aber über die kultivierten Völker damaliger Zeit berichtet, dass sie z. B. Sklaven halten, gilt von den heutigen Kulturvölkern nicht mehr. Daraus folgt die erweiterte Definition: Die Geschichte als Wissenschaft hat zum Gegenstande die menschliche Gesellschaft und ihre Veränderung. Diese Definition hat nun die Sociologie der neuern Zeit für sich in

---

[1]) Leipzig 1897.

[2]) S. 4.

Anspruch genommen; sie ist also nichts weiter, als eine zum Bewusstsein gelangte Aufgabe der Geschichte (!) Im übrigen wird betont, dass auch der *Historiker* Bernheim die Aufgabe seiner Wissenschaft in demselben Sinne bestimmt, indem er sagt: „Die Geschichte ist die Wissenschaft von der Entwickelung der Menschen in ihrer Bethätigung als sociale Wesen“.[1])

Ich glaube nun gegen diese Ausführung folgende Bedenken erheben zu sollen. Es ist zu bezweifeln, ob die Menschheitsgeschichte wirklich die Geschichte von Veränderungen der menschlichen *Gesellschaften* ist. Unter Gesellschaft verstehen wir eine Organisation von Menschen, deren Glieder sich ziemlich frei bewegen können — eine *Organisation*, aber keinen *Organismus*. Würden also die grossen Individuen der Geschichte Vertreter der „Vielen“, d. h. die Vertreter einer nach freien Motiven sich organisierenden Gesellschaft innerhalb der menschlichen Gattung sein, so wären Menschheitsgeschichte und Gesellschaftsgeschichte, beziehungsweise Sociologie in der That identische Begriffe. Nun zeigt uns aber die Geschichte das Gegenteil, dass z. B. ein Darius oder ein Ludwig XIV. keine Vertreter von „Vielen“ waren; denn „Vielheit“ ist zusammengesetzte Einheit. Damals gab es keine bewusste Einheit, weil die Bürger nicht *Teile* waren, die die Idee des Ganzen im politischen Sinne verwirklichten; sie waren höchstens unbewusste Glieder des Staatsorganismus. Die einzelne Person ging mechanisch im Staate auf. Die „Vielen“ waren höchstens *Gemeinschaft*, aber keine *Gesellschaft*. Die historischen Persönlichkeiten personifizierten also nicht den Typus der einzelnen Vielen, sondern den Begriff des Staates. Die bisher betriebene Geschichte ist höchstens Staatengeschichte, oder die Geschichte grosser Individuen, aber nicht Gesellschaftsgeschichte, nicht Sociologie. Die Ausführungen Barths berechtigen nur zu behaupten, dass in absehbarer Zeit die Sociologie an Stelle der Geschichte treten wird, entsprechend den innern Veränderungen der europäischen Staaten seit der französischen Revolution, die merkwürdigerweise schon von Kant[2])

---

[1]) „Lehrbuch der historischen Methode“ von Ernst Bernheim. II. Aufl. Leipzig. 1894. S. 5.

[2]) „Kritik der Urteilskraft“, II. Teil. § 65. Anmerkung S. 256 der Ausgabe K. Kehrbach.

als diejenige Epoche bezeichnet wird, wo der Staat aus dem Stadium eines Organismus in das Stadium einer Organisation übergeht. Die frühere Geschichte wird nunmehr von der Sociologie abgelöst. Sie ist im besten Falle ein Hülfsmittel derselben, aber bei weitem nicht die ganze Wissenschaft.

Auch der zweite Unterschied zwischen Natur- und Menschheitsgeschichte, den Barth zu Grunde legt, dass die Tiergesellschaften keine Veränderung annehmen, während Menschen sich stets ändern, hat nur relative Gültigkeit. Auch die Natur kann nach Darwin — auf den der Verfasser an dieser Stelle Bezug nimmt (S. 3) — entwickelungsgeschichtlich begriffen werden. Die Gattungen variieren fortwährend, und die Uebergänge einer Tiergattung in die andere sind nur fliessende. Allerdings geht diese Variation im Naturzustande durch natürliche Zuchtwahl sehr langsam vor sich, so dass selbst im Laufe von Jahrtausenden die Arten sich kaum merklich ändern, aber die Variation im Zustande der Domestikation, die durch künstliche Zuchtwahl erzeugt wird, geht vielleicht rascher vor sich, als die der menschlichen Gesellschaft. So erzählt uns Darwin in seinem Werke „Tiere und Pflanzen im Zustande der Domestikation", dass ein weisser Rosenstrauch einen roten Schössling hervorbrachte. Von diesem züchtete der Gärtner ausschliesslich weiter, sodass nach 20 Jahren bereits 26 und nach 50 Jahren 300 Varietäten gezüchtet wurden. Auch von der Hyacinthe, die im Jahre 1596 nach England eingeführt wurde, waren im folgenden Jahre vier, 1629 acht, 1864 siebenhundert Varietäten bekannt.

Ob ferner Bernheim auch unter Geschichte dasjenige meint, was Barth in ihn hineininterpretiert, mag billig bezweifelt werden. Gewiss spricht Bernheim von „einer Entwickelung der Menschen in ihrer Bethätigung als *sociale* Wesen", aber er fasst die Geschichte weit individueller auf. „Das Einzelne, Besondere selbst ist unser wissenschaftliches Objekt, nur nicht in zusammenhangloser Isoliertheit, sondern im Zusammenhange der Entwickelung, innerhalb deren es steht und soweit es für diese in Betracht kommt [1]).

Im zweiten Abschnitt der Einleitung glaubt der Verfasser, dass gleich dem Verhältnisse von Naturphilosophie zur

---

[1]) Bernheim, „Lehrbuch d. hist. Methode", II. Aufl., S. 5–6.

Naturwissenschaft sich auch die Geschichtsphilosophie zur Geschichtswissenschaft verhalte; diese bearbeite die einzelnen Gebiete, die Geschichtsphilosophie hingegen sucht das Gemeinsam aus allen Gebieten; sie sei nur eine Wissenschaft höhern Grades. Ebenso verhält es sich in Bezug auf die Sociologie. Diese drei Disziplinen greifen eng ineinander und sind auf dieselben grundlegenden psychologischen und anthropologischen Wissenschaften angewiesen. Eine vollkommene Sociologie also würde sich mit der Geschichtsphilosophie ganz und gar decken; sie unterschieden sich schliesslich nur noch dem Namen nach. Er ist dafür, dass man den Terminus „Philosophie der Geschichte“ beibehalte, weil er gegenüber der Sociologie ein älteres historisches Recht hat. Eines haben wir doch der Sociologie zu verdanken, dass das Problem der Gesellschaft von allen Seiten erfasst wird, während in der bisherigen Geschichtsphilosophie immer nur eine Seite des menschlichen Lebens für entscheidend gehalten wurde.

Diese Schlussfolgerungen ergeben sich mit Notwendigkeit aus der vorausgeschickten Definition des Begriffes der Geschichte. Es wäre voreilig, dieselben zu besprechen, weil sie Barth später doch wohl ausführlicher behandeln wird. Von den praktischen Konsequenzen, die sich aus Barths Behauptungen ergeben, wird weiter unten gehandelt werden.

III. Bernheim.

Nach einer kurzgefassten Darstellung der Probleme, die *nicht* zur Geschichtsphilosophie gehören, bestimmt Bernheim ihren Begriff und ihre Aufgaben folgendermassen: „Analog, wie die Aufgaben der Rechtsphilosophie, der Religionsphilosophie u. a. m. sich von den Interessen des betreffenden Faches aus bestimmen, müssen auch die der Geschichtsphilosophie von den Interessen der Geschichte aus bestimmt werden. Und zwar werden es nach derselben Analogie allgemein ausgedrückt *die Principien der Geschichte* sein, welche da in Frage stehen, d. h. die allgemeinen Grundbedingungen und Prozesse, auf denen der Zusammenhang der geschichtlichen Thatsachen, die Entwickelung beruht“.[1])

[1]) ibid. S. 545—556.

Alle Probleme, die in der geschichtsphilosophischen Litteratur aufgeworfen wurden, lassen sich unter zwei Hauptfragen bringen:

I. Wie kommt die geschichtliche Entwickelung zu stande?

II. Welche Resultate und welche Bedeutung hat die geschichtliche Entwickelung? oder mit andern Worten: es handelt sich um die Fragen nach den Faktoren und nach dem Wertresultat des geschichtlichen Verlaufes. Die Analyse der Faktoren führt zunächst auf die drei Gruppen allgemeiner Bedingungen, auf die physischen, psychischen und kulturellen zurück. Bei der Analyse der menschlichen Anlagen fragt es sich wieder speziell, ob eine darunter ist, welche als Willensfreiheit zu bezeichnen ist, und diese eigentlich mehr metaphysische Frage drängt uns auf das andere Gebiet nach den Wertresultaten der Geschichte hinüber, ob z. B. die Menschheit im Fortschritt begriffen ist und ähnliche Fragen. Im übrigen schliesst er sich Simmel an, der als spezielle Gegenstände der Geschichtsphilosophie bezeichnet hat: die Untersuchung der psychologischen und metaphysischen Elemente in der geschichtlichen Erkenntnis an sich und die Untersuchung der Fragen, inwieweit die ursächlichen Zusammenhänge (Gesetze) der historischen Vorgänge und inwieweit Bedeutung und Sinn der Geschichte zu erkennen seien.

Geschichtsphilosophie in diesem weiten Sinne genommen, fällt ganz und gar mit der Sociologie zusammen. Dessenungeachtet fordert Bernheim eine entschiedene Trennung der Geschichtswissenschaft — nicht der Geschichtsphilosophie — von der Sociologie, um die Geschichte vor den Uebergriffen der Sociologen zu bewahren. Die Sociologie hat es allerdings mit demselben Objekte, mit der menschlichen Gesellschaft, zu thun, aber in ganz anderer Weise. Sie untersucht als sociale Statik die allgemeinen Grundelemente und als sociale Dynamik die Veränderung der Gesellschaft, um aus deren vergleichende Betrachtung die allgemein gültigen Faktoren, Typen und Existenzbedingungen zu erkennen, kurz die ganze Mannigfaltigkeit der Entwickelung auf einfache Grundgesetze zurückzuführen. Diese Betrachtungsart ist von derjenigen der Geschichtswissenschaft fundamental verschieden, denn diese geht darauf aus, zu erkennen, was und wie die Menschen überall in ihren socialen Bethätigungen geworden sind, was sie geleistet haben u. s. w.; sie ist an und

für sich nichts als Illustration und Modifikation allgemeiner Typen. Aber es ist durchaus nicht das Ziel der Geschichte, allgemeine Typen und Faktoren, oder gar Gesetze der Entwickelung aufzustellen. Hiermit sind tiefgehende Unterschiede in der ganzen Methode gegeben: Die Sociologie ignoriert das Individuelle, vernachlässigt die psychischen Motive, die rein individuellen Leistungen; für die Geschichte sind dies wesentliche Momente der Forschung und Erkenntnis.[1]) Er wendet sich ferner, gestützt auf diese Prämisse, dagegen, dass die quantitativen Unterschiede der Individualitäten den wesentlichen Inhalt der Geschichte bilden sollen, und im Anschluss an Dilthey gegen jede Uebertragung naturwissenschaftlicher Methoden auf die Geschichte.

Durch diese Beschränkung der gewöhnlichen empirischen Geschichte auf Darstellung und Illustration der Typen und der Entwickelung, ist nicht nur ein gradueller Unterschied zwischen Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie gegeben, sondern auch ein Unterschied der Art nach: „Die eigenwertige, dauernde, unersetzliche Bedeutung des bestimmten Besondern, sei es, dass es sich in der Masse als Gesamtindividualität oder an dem Einzelnen als spezielle Individualität zeige .... — das unterscheidet die Geschichte charakteristisch, sowohl von den Naturwissenschaften, welche nur das Allgemeine des Seins und Verhaltens ihrer Objekte erforschen, wie von den philosophischen Wissenschaften, welche nur den Zusammenhang ihrer Objekte im Ganzen betrachten".[2]) Wir würden demnach die Definition Bernheims, dass die Geschichte „die *Wissenschaft* von der Entwickelung der Menschen in ihrer Bethätigung als sociale Wesen" korrigieren und anstatt des Wortes „Wissenschaft" das Wort „Darstellung" setzen, weil „Wissenschaft" ein umfassender Begriff ist und leicht dazu verleiten könnte, auch die Untersuchung der Gesetze der Geschichte miteinzubeziehen, was Bernheim entschieden ablehnt.

Auch das, was Bernheim als Geschichtsphilosophie definiert, ist eher Sociologie zu nennen — ein Terminus, der mehr dem Wesen der Sache entspricht, denn die Forderung Bernheims

[1]) ibid. S. 77—80.
[2]) ibid. S. 108—109.

wurde bisher noch von keinem Geschichtsphilosophen, sondern nur von Sociologen erfüllt.[1])

Der Vollständigkeit halber müssen wir noch einige Sociologen erwähnen, die sich mit dem in Rede stehenden Problem unserer Abhandlung beschäftigen. So will Wundt die Sociologie von der Geschichtsphilosophie getrennt wissen, obwohl sie verwandte Disziplinen sind, weil sie sich durch die Art der Betrachtung unterscheiden. Verwandt sind sie, weil jeder sociale Zustand sich geschichtlich entwickelt hat; auch bilden relativ beharrende Zustände die Verbindungsbrücken zwischen diesen beiden Wissenschaften. Die Sociologie beschäftigt sich mit den Zuständen der menschlichen Gesellschaft, die Philosophie der Geschichte mit den Vorgängen, durch welche sich jene Zustände entwickelt haben. Uebrigens betont Wundt, dass dieser Unterschied nur relativ sei.[2])

Gumplowicz stellt das Verhältnis der Sociologie zur Geschichtsphilosophie folgendermassen dar: „Letztere will uns die Idee der Menschheitsgeschichte als eines Ganzen geben — und muss daher an der Unmöglichkeit scheitern, je das Ganze übersehen zu können. — Dagegen ist die Aufgabe der Sociologie lösbarer infolge der Beschränkung, die sie sich auferlegt. Sie verzichtet darauf, die Geschichte der Menschheit als Ganzes zu umfassen — sie begnügt sich damit, den *Werdeprozess menschlicher Vergesellschaftungen,* dessen ewige Wiederholung den Inhalt aller Geschichte ausmacht, zu untersuchen. Ohne also nach dem Sinne des Gesamtverlaufes der Geschichte, *den sie nicht kennt,* zu fragen, begnügt sie sich, die Gesetzmässigkeit dieses Verlaufes darzustellen, die aus dem gegebenen Kontakte menschlicher Gesellschaften entstehen und infolge dieser Kontakte und gegenseitigen Einwirkungen sich abspielen".[3])

Auch Stein weist auf die Trennungslinien dieser beiden Disziplinen hin. „Die Geschichtsphilosophie verfuhr von Vico an bis auf Hegel deduktiv konstruierend, während die Sociologie eine empirische Wissenschaft sein und bleiben will. — Geht die

---

[1]) Stein, „Wesen und Aufgabe der Sociologie". Archiv f. system. Phil., Bd. IV, S. 24. Anmerkung.

[2]) Wundt, Logik, II. Auflage 2. 2. S. 22–23, ferner 438—440.

[3]) Gumplowicz, „Grundriss der Sociologie". S. 213–214.

Philosophie der Geschichte in ihren berufensten Vertretern meist von a priori geforderten Formeln aus, so strebt die Sociologie — unter grundsätzlicher Ablehnung alles Apriori — darnach, von der Erkenntnis der socialen Thatsächlichkeit sich auf induktivem Weg zur Erforschung der socialen Ursächlichkeit zu erheben". [1])

Allen Versuchen, diese beiden Disziplinen zu trennen, können wir durchaus zustimmen, denn die genannten Sociologen unterscheiden nur die Sociologie von der alten dogmatischen Geschichtsphilosophie, was zutreffend ist. Wir erweitern nun unsere Ansicht dahin, dass man eine Geschichtsphilosophie begründe, welche die Ergebnisse der Sociologie, die induktiv gewonnen wurden, an den Materien der Geschichte deduktiv verarbeite.

Unter den ausserdeutschen Sociologen stehen einige unserem Standpunkte sehr nahe, besonders F. H. Giddings [2]) und J. Vanni, [3]) über welche in dem bereits besprochenen Werke Barths referiert wird. [4])

IV. Dilthey.

Bisher beschäftigten wir uns mit Philosophen, die sich entweder zur Sociologie, oder zur Geschichtsphilosophie bekannten. Wir müssen uns nunmehr mit Dilthey auseinandersetzen, einem Skeptiker auf socialem Gebiete, der den beiden Wissenschaften, der Sociologie sowohl, als auch der Geschichtsphilosophie, die Daseinsberechtigung abspricht. [5]) Er steht zwar auf dem Boden der historischen Methode, vertieft dieselbe ausserordentlich, indem er für die einzelnen Disziplinen der Geisteswissenschaften eine eigene erkenntnistheoretische Grundlage fordert, ja zum

[1]) Stein: „Die sociale Frage im Lichte der Philosophie" S. 24. — „Wesen und Aufgabe der Sociologie". Archiv f. syst. Phil., Bd. IV, S. 24.

[2]) F. H. Giddings. „The principle of Sociology, an analysis of the phenomena of association and of social organisation". New-York and London. 1896.

[3]) J. Vanni. „Prime linee di un programma critico di sociologia." Perugia. 1888.

[4]) „Die Philosophie der Geschichte als Sociologie" über Giddings. S. 183—194, über Vanni S. 13 und 194.

[5]) W. Dilthey. „Einleitung in die Geisteswissenschaft". Leipzig 1883.

Teil eine solche auch begründet; doch stellt er sich in Gegensatz zu allen vorgenannten Denkern.

Dilthey weist jede metaphysische Begründung der Geisteswissenschaften zurück, weil wir nur die Erfahrung zum Ausgangspunkte nehmen dürfen. Er verwirft ferner jede Uebertragung naturwissenschaftlicher Methoden und Begriffe auf die Geisteswissenschaften, wie dies bei den Sociologen geschieht. Sie sind selbstständige Ganze neben den Naturwissenschaften und haben als solche ihre eigenen Methoden. Endlich wird eine philosophische Grundlegung der Geisteswissenschaften verlangt, die in der Erkenntnistheorie und Psychologie gefunden wird.

Der erste Hauptsatz, der die Negation einer jeden Metaphysik betont, wird im zweiten Teile des Werkes, dem historischen, begründet. Es wird historisch gezeigt, dass der Ursprung aller Wissenschaften in der Metaphysik zu suchen, wie auch, dass ihre Herrschaft abgelaufen ist. Es ist nur merkwürdig, dass er fast dasselbe Schema der drei Stadien aufstellt, wie der von ihm abschätzig behandelte Comte. Erst wird ein Zeitraum mythischen Vorstellens, der auf religiösem Untergrunde ruht, beschrieben. Darauf folgt das metaphysische Stadium, welches sich aber im Laufe der Geschichte auflöst, und eine auf Selbstbesinnung gegründete kritische Wissenschaft tritt an ihre Stelle.

Dilthey fühlt diesen Vorwurf und glaubt sich so zu rechtfertigen, dass Comte nicht so tief eingedrungen sei, weil er Religion und Mythos verwechselte, und Fortschritt der Wissenschaft Rückschritt der Religion bedeute, während bei ihm das religiöse Erlebnis alle Stadien der Wissenschaft überlebe. „Das religiöse Leben ist ein Thatbestand, welcher gleicherweise mit dem mythischen Vorstellen, wie mit der Metaphysik und mit der Selbstbesinnung verbunden ist.“ (S. 169.) „Das religiöse Leben ist der dauernde Untergrund der intellektuellen Entwickelung.“ (S. 171.) „Auch finden wir an keinem Punkte der sich rückwärts erstreckenden Linie des geschichtlichen Verlaufes einen religionslosen Zustand.“ (S. 172.)

Das zweite Hauptergebnis richtet sich gegen Comte, Mill, Spencer, Buckle und gegen die Geschichtsphilosophen, die das Ganze der Geisteswissenschaften auf einige Grundsätze zurückführen wollen, was unmöglich sei. Dilthey geht von dem

Gegensatze der Natur- und Geisteswissenschaften aus. Den Naturwissenschaften steht diejenige Wissenschaft gegenüber, welche die Menschheit geschichtlich und gesellschaftlich behandelt. Dieser Teil des globus intellectualis wird mit dem Ausdrucke „Geisteswissenschaft“ bezeichnet, wenn auch dieser Terminus zu eng sei, weil man bei den Thatsachen des geistigen Lebens nicht von den psycho-physischen Lebenseinheiten absehen darf. Es ist aber vorläufig kein besserer Ausdruck vorhanden, zudem habe er durch Mills Logik sein Bürgerrecht erlangt.

Die gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit hat zwar die Natur in mannigfacher Weise zur Unterlage, aber das geistige Gebiet ist gleichwohl davon abzusondern. Diese Sonderung liegt in der Tiefe des menschlichen Bewusstseins begründet. „Hier findet er eine Souveränität des Willens, eine Verantwortlichkeit der Handlungen, ein Vermögen, allem innerhalb der Burgfreiheit seiner Person zu widerstehen, durch welche er sich von der ganzen Natur absondert.“ Die Vorgänge des Geistigen sind ganz anderer Art. Während der Naturlauf sich mechanisch wiederholt, blitzt im Reiche der Geschichte Freiheit an unzähligen Punkten auf. Das geistige Leben kann nicht von aussen begründet werden, sondern nur durch die innere Erfahrung unseres Selbstbewusstseins. Die Erfahrungsinhalte der Natur- und Geisteswissenschaften sind unvergleichbar. Jede hat ihre eigenen Methoden, die nicht verwechselt werden dürfen.

Er wendet sich hauptsächlich gegen Comte, der das Studium des Geistes abhängig vom Studium der Biologie betrachtet. Man kann kaum ein Lächeln zurückhalten, wenn man den Satz liest: nous avons reconnu, que le sens général de l'évolution humaine consiste surtout à diminuer de plus en plus l'inévitable prépondérance, necessairement toujours fondamentalé, mais d'abord axcessive de la vie affective sur la vie intellectuelle, ou suivant la formule anatomique de la région postérieure du cerveau sur la région frontale. (phil.-pos. 5. 45.) Derbe naturalistische Metaphysik — das ist die wirkliche Grundlage seiner Sociologie.

Mill kehrt zwar der Metaphysik Comtes den Rücken. Er anerkennt die Selbständigkeit der Geisteswissenschaften, aber er ordnet ihre Methoden zu sehr dem Schema unter, welche er aus dem Studium der Naturwissenschaft entwickelt hat. Man

vernimmt nur das eintönige Geklapper der Worte: Induktion und Deduktion.

Auch Spencer geht nicht straflos aus: „Wenn die Auffassung, welche die menschliche Freiheit und That in das Naturleben des Organismus versenkt, die Familie als „sociale Gewebezelle“ betrachtet: so wird in einem solchen Begriff gleich im Beginn der Wissenschaft von der Gesellschaft das freie Fürsichsein des Individuums schon im Familienverbande eliminiert und wer mit dem zellenhaften Leben der Familie beginnt, kann nur mit der socialistischen Gestaltung der Gesellschaft endigen“ (S. 93.)

Es ist nur merkwürdig, dass Spencer dessenungeachtet, immer mehr vom Socialismus abschwenkte je älter er wurde. [1])

Auch Comte ist nicht der Erznaturalist, für den ihn Dilthey ausgiebt, wie wir dies bereits nachgewiesen haben. Es ist ferner nicht einzusehen, wenn selbst Geistes- und Naturwissenschaften verschiedene Erfahrungsinhalte haben sollten, warum nicht beide mit den gleichen Methoden operieren könnten. Allerdings haben die Geisteswissenschaften eine andere Grundlage, das innere Bewusstsein, die Psychologie; doch giebt Dilthey ja selbst zu, dass der Unterschied der beiden Wissensgebiete nur relativ sei (S. 22) und er findet sogar Worte der Rechtfertigung bezüglich des Verfahrens von Comte und Spencer. Nachdem er nämlich die Abhängigkeit der psycho-physischen Lebenseinheiten von der Natur dargestellt hat, schreibt er: „Hiernach kann der Grad der Berechtigung festgestellt werden, der den Theorien von Comte und Spencer über die Stellung dieser Wissenschaft in der von ihnen aufgestellten Hierarchie der Gesamtwissenschaft zukommt.“ (S. 21.)

Weit eher wären wir geneigt, die Einwürfe gegen die Geschichtsphilosophie zu acceptieren, deren Vertreter mit allem Hohn überschüttet werden. Ihre Generalisationen blenden, aber führen keine bleibende Entwickelung herbei. Der „Geist“ Hegels, welcher in der Geschichte zum Bewusstsein seiner geistigen Freiheit kommt, oder die „Vernunft“ Schleiermachers, welche die Natur durchdringt und gestaltet, ist eine abstrakte Wesenheit, welche in einer farblosen Abstraktion den geschichtlichen

[1]) Siehe Stein. „Die sociale Frage im Lichte der Phil.“ S. 485.

Weltlauf zusammenfasst; ein Subjekt ohne Ort und Zeit, den Müttern vergleichbar, zu denen Faust hinabsteigt. Alles metaphysischer Nebel, aber bei keinem ist er dichter als bei Comte. Und wo irgend aus diesen Nebeln klare Gedanken auftauchen, da hat man sie nicht der allgemeinen Theorie zu verdanken, sondern der gleichzeitigen Beherrschung anderer Einzelwissenschaften, so Vico: Jurisprudenz und Philologie, Herder: Naturkunde und Geschichte, Turgot: politische Oekonomie u. s. w. Dilthey verwirft deshalb jede einheitliche Behandlung gesellschaftlich-geschichtlicher Probleme. Eine Erfassung des Ganzen ist unmöglich und der einzige Fortschritt beruht auf einer Aufteilung dieses Ganzen in Spezialwissenschaften.

Diese Einwürfe wird man zwar bestätigen, aber die daraus gezogene Folgerung, jeder Geschichtsphilosophie und Sociologie Daseinsberechtigung abzusprechen, scheint mir doch zu weitgehend. Ihre bisherigen Vertreter haben nur nicht den richtigen Weg eingeschlagen. Aber es giebt geschichtsphilosophische Systeme, die von metaphysischen Konstruktionen frei sind, wie z. B. die materialistischen u. s. w.

Auch dass Teilung der Arbeit auf geistigem Gebiete fördernd ist, kann nicht in Abrede gestellt werden, aber unbedingt nötig ist auch eine solche Art Wissenschaft, die das Zerstreute sammelt und das Getrennte vereinigt. Es bedeutet gewiss eine Bereicherung des Wissens, wenn verschiedene Disziplinen, die entweder das Ziel oder das Mittel der Erkenntnis gemeinsam haben, sich gegenseitig durchdringen; die Erkenntnis wird dadurch vertieft, der Horizont erweitert. Die Philosophie ist z. B. eine solche Centralwissenschaft, in welche alle Radien der Einzelwissenschaften münden. Der Physiker, Chemiker, Mediziner u. s. w. nimmt seinen Gegenstand als gegeben, wie er ihn vorfindet, aber die Philosophie begnügt sich nicht mit dem Gegebenen, sondern sucht bis zur letzten Erkenntniss vorzudringen. Die Geschichte ist nun ebenfalls, wie jede andere Disziplin, auf eine philosophische Darstellung angewiesen, ebenso die socialen Zustände und ihre Wechselwirkungen. Es existieren überhaupt unzählige Probleme, die zwischen den einzelnen Gebieten der Geisteswissenschaften zu liegen scheinen und nicht in einem einzigen zum Austrag gelangen. Dieser Umstand allein rechtfertigt die Existenzberechtigung solcher zusammenfassender

Disziplinen. Schon Wundt betont diesen Gedanken,[1] und als Beispiel solcher sociologischer Probleme, die nur in einer selbstständigen sociologischen Disziplin gelöst werden können, bezeichnen wir die Arbeiten Simmels.[2]

Wir wollen nun den positiven Teil des in Rede stehenden Werkes betrachten. Die einzige Grundlage aller Geisteswissenschaften ist die Individualpsychologie. „Alles wird aufgewogen durch die Thatsache, dass ich selber, der ich mich von Innen erlebe und kenne, ein Bestandteil dieses gesellschaftlichen Körpers bin und dass die andern Bestandteile mir gleichartig sind. Ich verstehe das Leben der Gesellschaft." (S. 47.) Die innere Erfahrung ist der Träger des gesellschaftlich-geschichtlichen Lebens, darum kann nur Analysis der Thatsachen des Bewusstseins die einzige Erklärung der Geisteswissenschaften sein. „Die Analysis findet in den Lebenseinheiten der psycho-physischen Individuen, die Elemente, aus welchen Gesellschaft und Geschichte sich aufbauen und das Studium dieser Lebenseinheiten bildet die am meisten fundamentale Gruppe von Wissenschaften des Geistes." (S. 35.)

Die Thatsachen, welche das Verhältnis des Individuums zur Gattung behandeln, sind nur psychische Thatsachen zweiter Ordnung. Dilthey ist ein extremer Individualist. Ausserhalb der psychischen Einheiten, welche den Gegenstand der Psychologie bilden, giebt es überhaupt keine geistige Thatsache für unsere Erfahrung (S. 37). Die Beziehungen des Individuums zur Gesellschaft dürfen keiner Konstruktion unterworfen werden, und es giebt keine ausserhalb der Individuen lebende Einheit, wie „Volksgeist" „Organismus" u. s. w. Solche Gebilde überschreiten den Kreis der Erfahrung. Wenn also die Individualpsychologie die Grundlage der Geisteswissenschaften sein will, so muss sie sich bescheiden, sich streng in den Grenzen der deskriptiven Wissenschaft zu halten, welche Thatsachen und Gleichförmigkeiten an Thatsachen feststellt, dagegen die erklärende Psychologie, welche den ganzen Zusammenhang des geistigen Lebens durch gewisse Annahmen ableiten will, reinlich

---

[1]) Wundt, Logik, II. Aufl. 2. 2. S. 442. a. a. O.

[2]) „Ueber sociale Differenzierung". Leipzig 1890. „Die Selbsterhaltung der socialen Gruppe." Jahrbuch von Schmoller XXII. Jahrgang. Heft II.

zu unterscheiden (S. 41). Das Beispiel einer solchen Realpsychologie ist die Biographie.

Von diesem individuellen Standpunkte aus betrachtet Dilthey das Verhältnis des Einzelnen zur Gesellschaft. „Kunst, Wissenschaft, Staat, Gesellschaft, Religion sind abstrakte Wesenheiten. Sie gleichen zusammengeballten Nebeln, die den Blick hindern zum Wirklichen zu dringen“ (S. 52). Hinter diesen Phantomen muss man die Wirklichkeit sehen. Dieses bringt die Erkenntnistheorie zu stande, indem jede einheitliche Behandlung der Probleme aufgegeben wird. Die Probleme werden den Einzelwissenschaften zugeteilt, die aber stets im Zusammenhang mit dem geistigen Ganzen, d. h. mit der Psychologie stehen müssen.

Er giebt uns auch einen Aufbau der Geisteswissenschaften nach seinem Systeme. Alle einzelnen Disziplinen haben drei Arten von Aussagen: Thatsachen, Werturteile, Theoreme, und sie entsprechen dem historischen, praktischen und theoretischen Teil der Geisteswissenschaften. Die Wirklichkeit oder das Material zerfällt in zwei Teile: in *Wissenschaft der Einzelmenschen*, die sich in Anthropologie und Psychologie gliedert und die Grundlage bildet, und in die *Wissenschaft der Gesellschaft*. Letztere wird wieder eingeteilt in Systeme der Kultur, die das Leben des Rechts, der Wirtschaft, der Sittlichkeit, Sitte, Sprache, Religion, Kunst und Wissenschaft behandelt und in *Systeme der äussern Organisation der Gesellschaft*, zu welchen hauptsächlich die Staatswissenschaften zu zählen sind.

Auf diese Einteilung näher einzugehen, ist hier nicht der Ort. Für unseren Zweck genügt, die Grundzüge jener von Dilthey geforderten „Kritik der historischen Vernunft“ d. h. des Vermögens des Menschen sich selber und die von ihm geschaffene Gesellschaft und Geschichte zu erkennen, in Umrissen dargestellt zu haben.

Dass Dilthey ein extremer Individualist ist, liegt notwendig in der Konsequenz seines Systems. Wenn man nur die innere Erfahrung, das subjektive Verständnis zum Ausgangspunkte nimmt, muss man einem Subjektivismus verfallen, einem Heroenkultus ähnlich, wie ihn Carlyle vertrat. Es ist gewiss wahr, dass bei Darstellungen historischer Ereignisse die eigene seelische Erfahrung das Haupthülfsmittel ist, aber nahezu so wichtig ist

auch für den Historiker das Umdenken der eigenen Persönlichkeit, d. h. sich gleich dem Schauspieler in fremde Anschauungen zu versetzen, weil unsere Beurteilung sonst leicht von subjektiven Vorurteilen getrübt werden können. — Dilthey betrachtet ferner die Individualspsychologie als die Grundlage aller Geisteswissenschaften. An diese schliessen sich die psychologischen Thatsachen zweiter Ordnung, welche die Beziehungen des Individuums zur Gesellschaft behandeln, mit andern Worten: die Individualpsychologie ist die Grundlage der Völker- oder Socialpsychologie. Wie weit nun diese Behauptung richtig ist, wird sich aus der Auseinandersetzung mit dem Dilthey verwandten Denker, Rickert, ergeben.

V. H. Rickert.

Im Gegensatz zu Barth, im Resultate wesentlich mit Dilthey übereinstimmend, macht Rickert einen tiefgreifenden Unterschied zwischen Sociologie und Geschichte.[1]) Er verwirft die übliche, *sachliche* Einteilung von Natur- und Geisteswissenschaft, da erstere nur körperliche, letztere nur geistige Objekte zum Inhalte haben. Den Ausdruck „Natur" nur in der Bedeutung von körperlichem Sein zu gebrauchen, sei eine ungebührliche Verengerung; denn wir sprechen nicht nur von dem Gegensatz von Natur und Geist, sondern auch von Natur und Kunst, Natur und Kultur u. s. w.

Auch den Terminus „Geisteswissenschaft" will Rickert verbannt wissen, weil alle Definitionen des Wortes „Geist" die in Rede stehenden Probleme nicht ausdrücken. Aber nicht nur grammatikalisch, sondern auch logisch falsch sei diese Teilung. Rickert versteht nämlich unter dem Worte „Natur": *die Wirklichkeit mit Rücksicht auf das Allgemeine.* (S. 212.) Jede Gesetzeswissenschaft ist Naturwissenschaft. Wir können unter Natur auch das Seelenleben verstehen, wenn wir nur damit den *gesetzmässigen* Zusammenhang ausdrücken wollen. Demgemäss darf die alte Teilung der Wissenschaft nicht beibehalten werden,

[1]) „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung." Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. H. Rickert, Freiburg i. B. und Leipzig. 1896.

weil sie gar keine logische Bedeutung hat, da ja auch das Seelenleben naturwissenschaftlich betrieben werden kann. Das Verfahren Mills, der in seiner Logik, die naturwissenschaftlichen Methoden auf das geistige Gebiet überträgt, sei eine notwendige Folge seiner Einteilung von Natur- und Geisteswissenschaft.

Rickert teilt nun die Wissenschaften folgendermassen ein. Einen logisch bedeutsamen Gegensatz zu dem Begriffe „Natur“ bildet der Begriff „Geschichte“. Wir müssen von der Thatsache ausgehen, dass uns die Welt eine unübersehbare Mannigfaltigkeit von Einzelgestalten und Vorgängen darbiete, sowohl extensiv, d. h. unendlich in Raum und Zeit, als auch intensiv, d. h. die Unendlichkeit, die jede Gestaltung uns innerlich bietet, weil sie aus unendlich vielen Teilen besteht. Die Naturwissenschaft geht darauf aus, die Unendlichkeit in Raum und Zeit durch *Begriffe* und die der Vorgänge durch *Gesetze* zu überwinden. Dem Erweise dieser Behauptung ist das erste Kapitel gewidmet.

Die Frage, ob auf geistigem Gebiete diese Begriffsbildung gestattet sei, bejaht der Verfasser im zweiten Kapitel. Auch in der seelischen Welt ist eine extensive und intensive unendliche Mannigfaltigkeit gegeben, die ebenfalls durch Begriffe und Gesetze überwunden werden muss. Namentlich geschieht dies in der Psychologie. Es giebt auf geistigem Gebiete eine naturwissenschaftliche Methode, und der Streit darüber, den besonders Dilthey angefacht hat, wird durch diese Erläuterung gegenstandslos.

Das dritte Kapitel geht endlich auf das Problem der Geschichte ein. Sie schliesse jede naturwissenschaftliche Behandlung aus. Da die Naturwissenschaft das allen Dingen Gemeinsame abstrahiert, so geht die empirische Wirklichkeit verloren; sie kümmert sich nicht um den einzelnen, individuellen Inhalt. Es entsteht dadurch eine Lücke, denn es giebt viele Dinge, die uns in Rücksicht auf ihre individuelle Gestaltung interessieren, und diese auszufüllen, sei die Aufgabe der Geschichte. *„Die Geschichte ist die Darstellung der Wirklichkeit in Rücksicht auf das Besondere.“* Der Begriff der Geschichte ist sowohl auf die Natur als auf den Menschen anwendbar. Ein historisches Gesetz ist eine contradictio in adjecto, denn wo von Gesetzen die Rede ist, hört Geschichte auf. Geschichte und Natur unterscheiden

sich nicht sachlich, sondern durch die Methode; erstere ist Wirklichkeitswissenschaft, letztere Begriffswissenschaft. Der Unterschied ist aber relativ. So weisen die Naturwissenschaften historische Bestandteile auf, z. B. das Problem der Entstehung der Arten. In der Geschichte werden naturwissenschaftliche Versuche gemacht, die Gesetze des gesellschaftlichen Lebens festzustellen. Versuche dieser Art werden „Sociologie" genannt. Geschichte und Sociologie dürfen nicht vermengt werden: eine Disziplin kann nicht an die Stelle der andern treten. Die Sociologie ist eine Naturwissenschaft; sie untersucht das Allgemeine, Gesetzmässige; Geschichte hingegen betrachtet nur das Einzelne, das Individuelle.

Der logische Aufbau dieses Werkes ist scharfsinnig erdacht. Giebt man die Prämissen zu, so muss man auch den Schlusssatz anerkennen. Es fragt sich nur, ob eine solche individuelle Geschichtsauffassung in der Praxis durchführbar ist. Ist es möglich, das Individuelle so herauszuarbeiten, dass man von dem Allgemeinen und Gesetzmässigen absehen kann? Früher wurde die Geschichte, besonders von Ranke, individuell betrieben. Aber Lamprecht hat recht, wenn er betont, dass die individualistische Richtung eine überwundene Phase der Wissenschaft ist.[1]) Die kollektivistische Richtung in der Geschichtswissenschaft gewinnt immer mehr Anhänger, und zwar aus folgenden Gründen:

I. Die Lehre vom Milieu stellt das Individuum als etwas Unselbständiges hin. Selbst in einer Biographie, also in der allerindividuellsten Geschichte, die es giebt, müssen wir das geistige Milieu vorausschicken, in welches das Individuum hineingeboren wird. Der isolierte Mensch, der individuellste, den wir uns vorstellen können, der ohne jede Berührung mit andern aufgewachsen ist, muss als ungeschichtlich ausgeschaltet werden. Jeder Mensch lebt in einer geistigen Atmosphäre, die nicht individueller Art ist. Jeder Einzelne ist in seinen ursprünglichen psychischen Anlagen, in seinem Denken, Fühlen und Wollen, den Einwirkungen seiner Mitmenschen unterworfen. Die Individualpsychologie ist allerdings die Unterlage, von der wir ausgehen

[1]) „Was ist Kulturgeschichte?" Zeitschrift für Geschichtswissenschaft. 1896-97. S. 75—150.

müssen, aber einer Socialpsychologie bleibt es überlassen, diejenigen psychischen Einwirkungen zu ermitteln, die das Individuum von Aussen empfängt.

Man wird zwar einwenden, es gäbe keine Socialpsychologie, denn die individualistische Richtung in der Geschichte gründet sich ja auf die Voraussetzung, dass das historische Geschehen nur aus der Initiative Einzelner entspringe; diese regieren die geistige Umgebung, und das Milieu selber setze sich ja auch nur aus Einzelnen zusammen? Diese Auffassung ist nicht richtig; denn hier, wie auf keinem andern Gebiete, offenbart sich der Satz Hegels, dass die Quantität in eine Qualität umschlage. Es kommen bei social-psychischen Gebilden Entwickelungsgesetze zum Vorschein, die wir nur bei der Gesamtheit, nie aber beim Individuum finden; sie lassen sich nicht analysieren, sondern müssen als etwas fossil gewordenes Ganzes genommen werden. Wollen wir ein Individuum genau kennen, so müssen wir auch das sociale, ethische, religiöse u. s. w. Milieu kennen, in dessen Mitte es lebte. Das Sociale ist die Basis des Individuellen. Individuelles ohne Generelles ist unmöglich.

II. Der Darwinismus vernichtet die Betrachtung des Individuums. Er richtet sein Auge auf die Artentwickelung. Das Individuum ist nur ein Kreuzungs- und Durchgangspunkt fortschreitender Kräfte — nur ein einfaches Glied in der Kette der Entwickelung.

III. Durch die Statistik sinkt das Individuum zu einer blossen Zahl herab. Wir benützen sie als Grundlage aller Socialwissenschaften und sind dadurch genötigt, mit Gattungsbegriffen zu operieren.

Wir wollen hier in knappen Zügen die verschiedenen, auseinandergehenden Meinungen bezüglich des Verhältnisses des Einzelnen zur Gesamtheit streifen. Dieses Problem ist das eigentliche Schlachtfeld der Sociologen; von seiner Lösung ist die Lebensexistenz des Absolutismus, Socialismus, Kommunismus und anderer politischen Tagesfragen abhängig. Das Schicksal der Sociologie ist gewissermassen an dieses Problem geknüpft. Die Frage lautet: Existiert eine Gesellschaft jenseits der individuellen Mächte? Hat sie selbständige Realität, oder ist diese Benennung nur Mystizismus?

Der Streit ist fast so alt, wie die Philosophie. Es ist der Streit des Nominalismus und des Realismus. Während aber die Scholastiker diesen Streit auf das ganze Universum ausdehnten, wird in neuerer Zeit dieser Gegensatz auf sociologischem Gebiete ausgefochten. Der Ursprung dieses Gegensatzes liegt in dem der platonischen und der aristotelischen Philosophie begründet. Den Nominalisten waren die universalia nur flatus vocis, inhaltsleere Vorstellungen. Es giebt keine Gattung, Alles existiert nur als Einzelnes, in seinem reinen Fürsichsein (universalia post rem.) Diese Auffassung stimmt mit den antiken Cynikern überein. Die Realisten hingegen wurzeln in Plato. Sie halten fest an der objektiven Realität der Universalien (universalia ante rem). Seit Abälard bildete sich eine, an Aristoteles anknüpfende vermittelnde Richtung (universalia in re.) heraus. Das Allgemeine ist allerdings etwas Gedachtes, aber es hat objektive Realität in den Dingen, denn es könnte nicht abstrahiert werden, wenn es nicht in ihnen enthalten wäre. [1])

In neuerer Zeit hat das Problem fünf verschiedene Lösungen erfahren:

I. *Theologisch.* Diese Lösung ist streng individualistisch. Das Genie ist ein psychologisches Mysterium, die Verkörperung eines höhern geistigen Typus. Die Heroen der Geschichte waren Werkzeuge der Vorsehung. Diese Geschichtsauffassung ist deterministisch und beherrschte die Historiker bis in die neueste Zeit hinein.

II. *Pathologisch.* Das Genie ist die spezielle Folgeerscheinung hereditärer, psychopathischer Morbidität — ein Opfer erblicher Degeneration. Der Hauptvertreter dieser Richtung ist Lombroso.

III.—IV. *Die extrem individualistische und extrem kollektivistische Lösung.* Früher galt das Individuum als der Zweck des Daseins, und die Gesellschaft war nur das Mittel zur Erreichung individueller Zwecke. Die naturrechtliche Schule wurde von diesem Gedanken beherrscht; immer wurde die reale Natur des Individuums betont. Die beiden grössten Gegner, Hobbes und Rousseau, sind in der Theorie einig, dass der Staat ein freies Erzeugnis der Individuen sei.

---

[1]) Vergl. Stein, „Die sociale Frage im Lichte der Phil." S. 515.

Die Leibniz-Wolffsche Philosophie gab dem Individualismus neue Nahrung, so dass er sich in der französischen und deutschen Aufklärungsperiode fast bis zu einer krankhaften Sentimentalität steigerte. Das „Ich“ war das Absolute, Unsterblichkeit der individuellen Seele das Hauptproblem, Selbstbekenntnisse wurden bewundert. Einen Abschluss fand diese Richtung in Herder, dessen Geschichtsphilosophie schon mit ziemlich starken kollektivistischen Tendenzen durchsetzt ist.[1])

Ihm gegenüber macht Kant geltend, dass die Naturanlagen der Menschen nur in der Gattung, aber nicht im Individuum zur vollen Entfaltung gelangen.

Nach Comte ist das Individuum eine blosse Abstraktion. Mill und Spencer legen dem Individuum etwas mehr Bedeutung bei, weil sie aus der Individualpsychologie die gesellschaftlichen Erscheinungen ableiten.

Vertreter eines radikalen Individualismus sind auf englischer Seite Carlyle. Sein Grundsatz ist, dass die Geschichte nur Biographie grosser Männer ist. Auf deutscher Seite Ranke. Er legte den Nachdruck auf politische Geschichte, die infolge ihres Stoffes individualistisch sein muss. Auf französischer Seite, fast alleinstehend, vertritt G. Tarde die These: Das Genie ist der Schöpfer, die übrigen Menschen sind Nachahmer.

Nach Taine ist das Genie ein Produkt seiner Zeit. In der „Entstehung des modernen Frankreich“ schildert er die Führer der grossen Revolution, ja selbst Bonaparte, als einfache Typen der Revolutionszeit. Aehnlich gehalten sind Burckhardts „Kultur der Renaissance in Italien“ und Lamprechts „Deutsche Geschichte“. Auch die seit dem vorigen Jahrhundert betriebene Kulturgeschichte, die sich unter der Führung Lamprechts immer mehr Bahn bricht, neigt entschieden dem Kollektivismus zu, weil sie sich nicht so sehr mit dem politischen, als vielmehr mit den objektiven Ergebnissen der Gesamtheit, wie Kultur, Wissenschaft, Religion u. s. w. beschäftigt.

Am weitesten gehen die Franzosen. So will Bourdeau die politische Geschichte abschaffen, statt dessen soll man eine Statistik über den ganzen Lebensinhalt der Menschheit aufstellen.

---

[1]) Herder, „Humanitätsbriefe“. II. Sammlg. Brief 25. Dieser Brief ist ein Auszug der „Ideen“ in Form von Paragraphen. Es ist darin sowohl von dem Einzelnen, als auch von der Menschheit die Rede.

Die Helden dünken uns nur gross, weil wir von ihnen zeitlich entfernt sind, in Wirklichkeit aber empfangen sie Alles von der Gesellschaft.[1])

Diese Forderung wurde zum Teil von A. Odin verwirklicht. Das Durchschnittsergebnis einer induktiv statistischen Untersuchung von 6886 grossen Männern war, dass das Genie durch die Gunst der Umstände entstehe.[2])

Zu erwähnen ist ferner der Ethnologe Bastian. Er bezeichnet die von ihm gepflegte Wissenschaft als Wissenschaft vom Menschen, weil er nicht vom Individuum, sondern von den Völkern ausgeht. „Der Einzelne ist ein Unding, im besten Falle ein Idiot; nur in der Gesellschaft kommt der Gedanke durch Sprachaustausch zum Bewusstsein, die Menschennatur zur Geltung. Als das Primäre ergiebt sich der Gedanke der Gesellschaft, und erst aus ihm durch spätere Analyse wird der Gedanke des Einzelnen zu gewinnen sein“.[3]) „Das sind goldene Worte, die wir als Motto der Sociologie acceptieren“, ruft Gumplowicz entzückt aus.[4]) Er findet den Irrtum des Individualismus in der Annahme, dass *der Mensch* denke, was aber nicht richtig sei. Er spielt nur die Rolle des Prismas, das seine Strahlen von Aussen empfängt.[5])

V. *Eine vermittelnde Antwort.* Der Kollektivismus geht zuweit, weil gewisse Anlagen und ein fester Charakter unbestrittene Wiegengeschenke des Genies sind. Schon in der frühesten Kindheit zeigt das Genie ein gewisses eigentümliches Gepräge, das unmöglich auf die Umwelt zurückgeführt werden kann.

Der Individualismus überschreitet aber ebenfalls seine Grenze, denn wenn auch das Individuum Träger aller psychischen Aeusserungen ist, so dürfen wir nicht vergessen, dass es gerade durch die von Aussen empfangene Anregung eine selbständige Entwickelung durchmacht. Es ist also das Richtigste, die Mitte festzuhalten. Das Individuum ist empfangend und gebend, der Einzelne und die Gemeinschaft sind Wechselbegriffe, die einander ergänzen.

---

[1]) L. Bourdeau. „L'histoire et les historiens“. Paris 1888.
[2]) A. Odin. „Genése des grands hommes“. Paris 1895.
[3]) Bastian. „Vorgeschichte der Ethnologie“. S. 83.
[4]) Gumplowicz. „Grundriss der Sociologie“. S. 29.
[5]) Ibid. S. 167.

Diese Ansicht findet sich schon bei frühern Schriftstellern. So ist gewissermassen auch Herder ein Vertreter dieses Standpunktes. Neuerdings wurde er aber von Bernheim bewusst ausgesprochen. „Das Einzelne, Besondere, selbst ist unser wissenschaftliches Objekt, nur nicht in zusammenhangloser Isoliertheit, sondern im Zusammenhange der Entwickelung, innerhalb deren es steht und soweit es für diese in Betracht kommt.“ [1]) Auch Prof. Stein vertritt diese Anschauung in einer Polemik gegen Gumplowicz. [2])

Ein weiterer Vertreter dieser Richtung ist P. Barth. Aus der bereits besprochenen Definition der Geschichte und Sociologie ergiebt sich das Resultat, dass der Einzelne als solcher nicht Gegenstand der Geschichte ist, sondern der Naturgeschichte. Geschichtliche Bewegungen und Zustände sind Bewegungen und Zustände der Massen. Es fragt sich nur, wie gross der Anteil des grossen Mannes an ihrer Verursachung ist. Barth glaubt nun, die Ideen der Umwelt beeinflussten allerdings das Genie; sie geben ihm die Richtung, doch bildet der grosse Mann ein beschleunigendes Moment der Bewegung, weil er graduell seine Zeitgenossen überragt. Er bildet gleichsam das lebendige Banner, um das sich die Menge schart. [3])

Welche von diesen Antworten ist die richtige? Giebt es nur Individuen, oder auch Individualitäten?

Eine ihrer Aufgaben sich bewusste Sociologie muss endlich diese Gegensätze zum Austrage bringen; sie muss die unendlich komplizierten Wechselbeziehungen des Individuums zu Staat und Gesellschaft in einfache Bestandteile auflösen, sofern sie den Anspruch erhebt, eine exakte Wissenschaft zu sein.

Ich glaube nun, die Sociologie kann dieser Aufgabe mit Hülfe der Psychologie gerecht werden. Uns ist die sich widersprechende psychische Thatsache gegeben, dass wir den Trieb der Geselligkeit haben, dass wir uns gerne einer Gruppe

---

[1]) „Lehrbuch der hist. Methode“, Bernheim. S. 5—6. II. Aufl. Neuerdings machte Bernheim seinen Standpunkt in einer Abhandlung „Geschichtswissenschaft und Erkenntnistheorie“ geltend. Zeitschrift für immanente Philosophie. Bd. III, Heft III.

[2]) „Die sociale Frage im Lichte der Phil.“ 34. Vorlesung. „Individuum — Staat — Gesellschaft“.

[3]) „Philosophie der Geschichte als Sociologie“. S. 216—224.

anschliessen, doch möchten wir auch in derselben unsere Individualität gewahrt wissen. Ja, dieses Isolierungsbestreben beherrscht oft die ganze Gruppe, denn sie zeigt in der Regel die Neigung, sich soweit nur möglich von allen andern Gruppen abzugrenzen und zu bestimmen. Diese Triebe müssen zerlegt werden.

Vermittelst der Individualpsychologie muss gezeigt werden, was dem Individuum gemäss seiner psycho-physischen Beschaffenheit eigen sein kann. Anderseits wissen wir, dass das Individuum durch die Gesellschaft in grossem Massstabe psychisch beeinflusst wird. Wir werden dadurch auf das Gebiet der Socialpsychologie gedrängt. Ihre Aufgabe ist, jene psychologischen Gesetze festzustellen, welche sich aus dem speziellen, eigenartigen, gesellschaftlichen Entwickelungsgang der Menschen ergeben. Auf diese Weise kann jenes schwierige Problem zur endgültigen Lösung gebracht werden.

Der Fortschritt der Socialwissenschaften ist an den Fortschritt der Psychologie geknüpft, weil ja die Socialwissenschaften die Wechselbeziehungen denkender Subjekte darstellen, also in erster Linie die Psychologie zur Grundlage haben müssen. Es ist nicht zum geringen Teile wahr, dass die früheren individualistischen Theorien daher rühren, weil die Psychologie auch nur individuell betrieben wurde, und je mehr die Socialpsychologie ausgebaut wird, umsomehr wird die kollektivistische Richtung an Boden gewinnen.

Gumplowicz hat nicht so Unrecht, wenn er die Socialpsychologie nur als Zweig der Sociologie betrachtet. „Unter socialen Erscheinungen verstehen wir Verhältnisse, die durch das Zusammenwirken von Menschengruppen und Gemeinschaften zu stande kommen. — Als ursprünglichste und einfachste sociale Elemente müssen wir primitive Menschenhorden annehmen. — Alle spätern und weitern Kombinationen und Komplikationen dieser einfachsten socialen Elemente zu grössern Gemeinschaften, Stämmen, Gemeinden, Völkerschaften, Staaten und Nationen sind ebensoviele sociale Erscheinungen. Ausser den zwischen den socialen Elementen und den aus ihnen gebildeten Gesamtheiten bestehenden socialen Verhältnissen entstehen aber infolge ihres Zusammenwirkens und infolge ihres Einwirkens auf den individuellen Geist die *socialpsychischen* Erscheinungen, wie: Sprache, Sitte, Recht, Religion u. s. w. *Auf alle diese Erscheinungen*

erstreckt sich das Gebiet der Sociologie; auf alle diese hat sie von ihrem Standpunkte aus ihre Untersuchungen auszudehnen und die Geltung der socialen Gesetze in der Entwickelung derselben nachzuweisen.“ [1])

Wir wollen nun in der folgenden Abhandlung auf die Beziehungen der Sociologie zur Socialpsychologie — bezw. Völkerpsychologie — näher eingehen, um das, was Gumplowicz hier behauptet, zu begründen und zu erklären.

[1]) Gumplowicz, „Grundriss der Sociologie“. S. 71—72.



III. Kapitel.

Völkerpsychologie und Sociologie.

Seitdem man sich neuerdings den Problemen, welche die Gesellschaft betreffen, zuwandte, ist wiederholt darauf hingewiesen worden, dass die bisher üblich gewesene Individualpsychologie bei weitem nicht hinreiche, die psychische Entwickelung der Masse zu erklären; dass die Disziplin, die den Vorgang *im* Menschen darstelle, noch nicht die Beziehungen, die *zwischen* Menschen stattfinden, erklären könne. Unbewusst wurde Völker- oder Socialpsychologie[1]) getrieben, ehe sie noch als selbständige Wissenschaft umschrieben wurde. So Herder in den speziellen Teilen seiner „Ideen". Auch Comte giebt eine social-psychologische Erklärung der socialen Zustände. Spencer hat die Entwickelungsstufen der Gesellschaft durch eine Fülle ethnologischen Materials beleuchtet und dadurch dem Aufbau einer Völkerpsychologie wesentlich vorgearbeitet. Die Schriften Buckles sind ebenfalls von völkerpsychologischen Anschauungen

[1]) Der Ausdruck „Socialpsychologie" scheint zwar auf den ersten Blick die in Rede stehende Disziplin besser auszudrücken. In Schäffles „Bau und Leben des socialen Körpers" wird nur dieser Terminus angewandt. Wir wollen aber das Wort „Völkerpsychologie" beibehalten, weil es sich für diese Wissenschaft besonders eignet und durch Lazarus und Steinthal das Bürgerrecht erhalten hat. Unter Volk verstehen wir sowohl die ethnische Abstammung oder, wo diese nicht vorhanden ist, das gemeinsame Staatswesen. So werden die Juden als „Volk" bezeichnet, obwohl sie keinen Staat haben, die Schweizer ebenfalls — trotz ihrer verschiedenen Sprachen und Abstammung. In andern Sprachen werden diese Begriffe auseinandergehalten, so im Griechischen für Abstammung das Wort ἔθνος, für Staatsverband δῆμος. Auch die Römer machen einen Unterschied zwischen „populus" und „natio". Rümelin, Reden und Aufsätze. „Ueber den Begriff des Volkes." S. 90. Tübingen. 1895. Vergl. ferner Wundt „Ueber Ziele und Wege der Völkerpsychologie." Phil. Studien. Bd. IV. S. 21.

durchtränkt. Die Völkerpsychologie teilt somit das Schicksal der andern socialen Wissenschaften, dass die Praxis der Theorie voranging, wie wir dies bei der ihr naheverwandten Sociologie bereits beobachtet haben.

Von verschiedenen Disziplinen aus kamen die Gelehrten zur Forderung einer Völkerpsychologie. Am energischesten wurde sie von Mill[1]) gefordert, der sie „Ethologie“ nennt, ebenso von Herbart;[2]) es fehlten ihm aber die Vorbedingungen, um diese Wissenschaft ins Leben zu rufen. Erst seinen Anhängern Lazarus und Steinthal blieb es vorbehalten, die Völkerpsychologie zur selbständigen Disziplin zu erheben.

Ihr Programm[3]) ist so umfassend, wie nur möglich. Sprache, Mythos, Religion, Sitte, Kunst, Wissenschaft, Entwickelung der Kultur, Werden und Vergehen von Nationen, kurz alle socialpsychischen Aeusserungen haben sie in ihre Untersuchungen miteinbezogen. Alle metaphysischen Ausdrücke, wie „Volksgeist“, „Volksseele“ u. s. w. weisen sie zurück. So wenig wie die Individualpsychologie mit der Erkenntnis der Seele zu thun hat, sondern nur mit der Entdeckung der Gesetze, nach welchen die innere Thätigkeit des Menschen vor sich geht, so auch die Völkerpsychologie. Es giebt unzweifelhaft psychische Zustände, die nicht im Einzelnen, sondern in der Gemeinschaft existieren und die ebensoviel Realität haben, wie die psychischen Zustände im Individuum.

Der Einwand, der gemacht wird, dass die Vorbedingung zu dem, was die Gesamtheit hervorbringe, schon im Individuum prädisponiert sei, ist ja richtig; die Individualpsychologie muss als die Grundlage betrachtet werden, nur kann die blosse Summe aller individuellen Geister in einem Volke den Begriff ihrer Einheit nicht ausmachen, denn dieser ist etwas anderes und weit mehr als jene; ebenso wie der Begriff des Organismus bei weitem nicht durch die Summe der zu ihm gehörigen Teile erschöpft wird; vielmehr fehlt dieser Summe gerade noch das,

[1]) Mill, Logik. Abschn. VI.

[2]) „Immer wird die Psychologie einseitig bleiben, solange sie den Menschen als alleinstehend betrachtet.“ Lehrb. z. Psychologie. II. Aufl. § 240.

[3]) „Einleitende Gedanken zur Völkerpsychologie“. Zeitschrift für Völkerpsychologie, Heft I.

was sie zum Organismus macht, das innere Band, das Prinzip, oder wie man es nennen mag." [1])

„Die Völkerpsychologie ist die Lehre sowohl von den Elementen als den Gesetzen des Volksgeistes, um sein Wesen wie sein Thun psychologisch zu erkennen. Ferner gilt es, die Gesetze zu entdecken, nach denen die geistige Thätigkeit eines Volkes in Kunst, Leben und Wissenschaft vor sich geht, als auch die Gründe, sowohl der Entstehung als auch des Unterganges der Eigentümlichkeiten eines Volkes zu enthüllen." [2])

In diesem Satze liegt schon die Beziehung zur Geschichte angedeutet. Um Gesetze des Volksgeistes finden zu können, muss man von Thatsachen ausgehen, von der Geschichte, die ja der konkret gewordene innere psychische Vorgang der Menschen ist. Die Völkerpsychologie zerfällt, wie die Naturwissenschaft, in zwei Teile, in einen konkreten, die Weltgeschichte, und in einen abstrakten, die Völkerpsychologie.

Dieses Programm wurde vielfach angefochten, besonders von Wundt. [3]) Er glaubt, die Historiker werden energisch Protest gegen die ihnen zugedachte Rolle, nur Handlangerdienste der Völkerpsychologie zu leisten, einlegen. Kein Historiker wird bei der Darstellung seiner Disziplin auf eine psychologische Interpretation Verzicht leisten. Alle Einzelwissenschaften, auf denen sich die Völkerpsychologie aufbaut, bestreben sich, eine psychologische Erklärung ihrer Objekte zu liefern. Es bleibe für sie kein Platz mehr frei.

Man kann zwar einwenden, dass die einzelnen Disziplinen das Psychische ihrer Objekte nur in einseitiger Richtung behandeln; es sei also nötig, alle diese einzelnen Strahlen in einem Brennpunkte zu sammeln und sie zum Gegenstande einer sie vereinigenden und vergleichenden Disziplin zu machen. Dieser Einwand ist richtig, aber eine solche Wissenschaft wäre nicht neu, weil eine derartige zusammenfassende Betrachtung die Geschichtsphilosophie als ihre Domäne betrachte.

Einen ähnlichen Einwurf macht H. Paul in den „Principien der Sprachengeschichte." Er unterscheidet, ähnlich wie Rickert,

---

[1]) ibid. S. 28—29.

[2]) ibid. S. 7.

[3]) Wundt, „Ziele und Wege der Völkerpsychologie." Phil. Studien. Bd. IV.

zwischen Gesetzes- und Geschichtswissenschaft, zur ersten gehören die Naturlehre und die Psychologie, zur letztern alle Wissenschaften, die sich mit dem Begriff der Entwickelung beschäftigen. Zwischen beide schiebt sich die Geschichtsphilosophie als Principienwissenschaft ein, die nachweist, dass bei konstanten Kräften und Verhältnissen dennoch eine Entwickelung möglich sei. Die Geschichtsphilosophie behandelt also das Problem der Völkerpsychologie.

Auf diese Widerlegungen lässt sich Folgendes erwidern. Wundt geht zu weit, wenn er den Unterschied zwischen dem deskriptiven und abstrakten Charakter einer Wissenschaft nicht anerkennt. Es giebt Disziplinen, die ausschliesslich deskriptiven Charakters sind, z. B. die Statistik, die wir als den deskriptiven Teil einer Socialpsychologie betrachten dürfen. Die deskriptive Analyse des socialen Zustandes nimmt bei ihr einen selbständigen Wert ein. Sie zerlegt Erscheinungen in Teilerscheinungen, ohne sich zu bekümmern, in welchen gegenseitigen Beziehungen die Teile zu einander stehen. Allerdings ist es zum Teile wahr, dass der Historiker bei der Darstellung der Geschichte die psychologischen Motive miteinbezieht, weil der Charakter des Gegenstandes eine kausale Analyse nahelegt, aber solche psychologische Interpretationen sind mehr oder minder praktische Lebenserfahrungen. Die Völkerpsychologie hingegen abstrahiert aus der Geschichte Gesetze — ein Verfahren, welches den Kreis der gewöhnlichen Erfahrung weit überschreitet und eine besondere Disziplin verlangt.

Wundt wendet ferner ein: Geschichte und Völkerpsychologie stehen nicht miteinander in gegenseitiger Wechselwirkung. Für die Geschichte bleibe allerdings die Völkerpsychologie ein wichtiges wissenschaftliches Hülfsmittel, nie aber wird sich die Geschichte ihrerseits als ein geeignetes Hülfmittel erweisen, um aus ihren Thatsachen psychologische Gesetze abzuleiten, und zwar wegen des singulären Charakters aller historischen Ereignisse. [1]) Nur Sprache, Mythos, Sitte haben in ihrer Entwickelung einen allgemeinen Charakter und nur auf diese drei Gebiete soll sich die Völkerpsychologie beschränken.

Dieser Einwand wäre richtig, wenn wir unter Geschichte nur die individualistische verstünden. Wenn die Geschichte nur

[1]) Ibid. S. 18.

das Singuläre zu bearbeiten hätte, wie Rickert behauptet und wie Ranke es praktisch ausgeführt hat, dann wäre sie allerdings keine Hülfswissenschaft der Völkerpsychologie. Wir haben aber im vorigen Kapitel betont, dass die politische, d. h. die individualistisch betriebene Geschichte immer mehr zurücktritt und dass die kollektivistische oder Kulturgeschichte mehr an Terrain gewinnt, und bei dieser tritt im ganzen Umfange das Wechselverhältnis mit der Völkerpsychologie hervor. Sie schildert uns die Entwickelung der social-psychischen Erscheinungen, wie wirtschaftliche, rechtliche, religiöse u. s. w., die wir als eine wirklich konkrete Unterlage der Völkerpsychologie betrachten dürfen. Alle diese Zustände zeigen in ihrem Verlauf die gleichen Parallelerscheinungen; hier können psychologische Gesetze abstrahiert werden, andererseits liefert die Völkerpsychologie dem Kulturhistoriker gewisse Normen, um den kulturgeschichtlichen Lauf zu interpretieren.

In einem noch viel innigeren Wechselverhältnisse als mit der Kulturgeschichte sind die Beziehungen der Völkerpsychologie zur Sociologie. In den vorhergehenden Abschnitten berührten wir dieses Verhältnis.

Wir haben gesehen, dass die Völkerpsychologie vorerst die Wege der vergleichenden Methode in der Sociologie ebnen muss, ferner, dass das Problem des Verhältnisses des Einzelnen zur Gemeinschaft nur mit ihrer Hülfe gelöst werden kann. Wir wollen hier auf alle Beziehungen dieser beiden Wissensgebiete eingehen, und da wird es sich zeigen, dass diese *sowohl deduktiv* als *induktiv* sind, d. h. wir können die fertigen Ergebnisse der Völkerpsychologie auf die Sociologie anwenden, indem sie einerseits die Vorhalle der Sociologie bildet, anderseits die sociologischen Erscheinungen interpretiert; ferner werden die Thatsachen der Sociologie von der Völkerpsychologie induktiv verwertet.

I. Die deduktiven Beziehungen.

1. Die Völkerpsychologie ist eine Vorstufe der Sociologie.

Schon bei unserer Auseinandersetzung der historisch-genetischen und historisch-vergleichenden Methode berührten wir diesen Punkt, den wir hier nur ergänzen wollen. Die Sociologie

will die allgemeinen Entwickelungsgesetze der Gesellschaft feststellen; sie ist dadurch auf das vergleichende Verfahren angewiesen, d. h. sie muss die Totalität der Menschheit und die Unterschiede, die sich im Laufe der Zeit durch natürliche und geistige Bedingungen entwickelt haben, einer zusammenfassenden Behandlung unterwerfen und sie in ihrer Rücksicht auf sociale Erscheinungen untersuchen. Die Sociologie ist somit genötigt, auch die primitiven socialen Organisationen, wie Horde, Stamm, Familie u. s. w. in ihre Betrachtung miteinzubeziehen. Nur durch eine solche umfassende Behandlung können wir die Gesetze, welche die Entwickelung der Menschen beherrschen, ableiten. Hierdurch wird sie auf die Stütze der Völkerpsychologie verwiesen, weil das, was die Menschheit sowohl in der Vergangenheit als in der Gegenwart zu einem Ganzen verbindet, die übereinstimmenden Merkmale ihrer psychischen Anlagen sind. Prähistorische primitive Gebilde sind mangels zuverlässiger Quellen nahezu gänzlich der historischen Forschung entzogen, und nur die Völkerpsychologie kann hier etwas Klarheit schaffen.

Sie kann dieses durch zwei verschiedene Methoden, durch eine deduktiv-konstruierende und eine induktiv-vergleichende. Spencer ist der Vertreter der erstern. Die Gesellschaft ist ein Organismus. Dieser entwickelt sich nach Lamarck von niedern zu immer höhern Typen, ebenso giebt es Stufenfolgen in der menschlichen Entwickelung. Auf der untersten Stufe ist die einfache Zelle, wo noch keine Arbeitsteilung vorhanden ist. Ihr entspricht die primitive Horde der Menschen. Doch wie bei dem Organismus Ektoderm und Entoderm sich ausbilden, d. h. eine innere und eine äussere Zellschicht, so entspricht auch bei dem gesellschaftlichen Organismus der Kriegerstand der äussern, der Nährstand der innern Zellschicht. Im Laufe der Zeit schiebt sich zwischen beide der Mesoderm, d. h. eine regulierende Zellschicht, dem in der Gesellschaft der Handelsstand entspricht. In dieses Schema wird die Urgeschichte der Menschen eingeordnet. Für die Sociologie ergiebt sich der Satz: die ganze sociale Entwickelung ist ein organischer, natürlicher Verlauf, weil die Gesellschaft ein Organismus ist: Natur und Geschichte bleiben sich gleich. Mit andern Worten: dieses System überträgt die Darwinsche Evolutionstheorie auf das Sociale. Die dunklen,

instinktiven Triebe des Urmenschen und der Intellekt des Civilisierten sind nur dem Grade, aber nicht der Art nach verschieden. Aus diesen Prämissen deduziert die „organische Schule“ sociologische Gesetze.

Im Gegensatze hierzu befindet sich die historisch-vergleichende Richtung.[1]) Ihr Verfahren neigt sich der Induktion zu und arbeitet vornehmlich mit dem Analogieschluss, indem sie von den jetzt bestehenden primitiven Kulturen auf die Urzeit schliesst. Auch beruht sie auf der Voraussetzung, dass die heutige Organisation zurückgebliebener Völkerschaften wirklich primitive Kulturen sind. Sie beschäftigt sich ferner mit der ethnisch-psychologischen Seite des socialen Lebens. Ausser den Mitarbeitern der „Zeitschrift für Völkerpsychologie“ sind als Hauptvertreter dieses Standpunktes Bachofen, Post, Morgan, Bastian, Mucke u. s. w. zu nennen.

Diese Forschungen haben ausser ihrem ethnischen auch ein praktisches Interesse. Wir bekommen durch sie einen Einblick in die gesellschaftlichen Zustände, die ausserhalb der Geschichte liegen. Die Sociologie kann aus solchen Ergebnissen deduzieren, welche Verbindung dem Menschen naturgemäss sind und welche ihm durch die Kultur angezüchtet wurden. So leiten Engels und Marx[2]) im Anschluss an Morgans Forschungen die Behauptung ab, dass der Kommunismus die ursprüngliche, durch die natürlichen Instinkte erzeugte Form des Zusammenlebens war.

Untersuchungen dieser Art haben noch einen praktischen Wert. Sie regen zu einer ethnologischen Charakterisierung der Völker nach Temperament und Charaktereigentümlichkeiten an, die Mill[3]) als ein praktisches Haupthülfsmittel der Sociologie bezeichnet. Er nennt diese Wissenschaft „Ethologie“, von ηθος abgeleitet, das dem deutschen Worte „Charakter“ am meisten entspricht. Nur hat diese Wissenschaft bei Mill einen entschieden deduktiven Charakter; sie ist ein System von Folgesätzen der gewöhnlichen abstrakten Psychologie, und die Geschichte wie die Thatsachen der Sociologie dienen nur dazu, die Deduktion zu verifizieren.

---

[1]) Vergl. Stein, „Die sociale Frage im Lichte der Phil.“ S. 494. a. a. O.

[2]) „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums, des Staates.“ Stuttgart. 1889.

[3]) Mill, Logik. Abschn. VI.

Das Resultat unserer Untersuchung ist folgendes: Die Völkerpsychologie muss der Sociologie vorarbeiten, indem sie die primitiven Urzustände feststellt und der Sociologie Thatsachen liefert, um auf Grund ihrer sociale Normen festzustellen.

2. Die Völkerpsychologie dient zur Interpretation der Sociologie.

Als das zu erstrebende Ideal bezeichnet Comte, dass wir nicht nur die Vielgestaltigkeit der Erfahrung vereinfachenden Gesetzen unterwerfen, sondern, dass wir alle Erscheinungen auf socialem Gebiete womöglich auf *ein* Grundgesetz zurückführen und daraus alles deduzieren, wie etwa in der Physik das Gesetz der Gravitation.

Bis heute ist dieser Wunsch nur in Bezug auf einen Zweig der Sociologie verwirklicht worden; nur die Nationalökonomie ist soweit entwickelt, dass wir sie als vollendete deduktive Wissenschaft bezeichnen dürfen. Aus einer einzigen psychologischen Voraussetzung sind wir im stande, ihr ganzes Wissensgebiet abzuleiten, ja sie wird in ihrem Charakter durch die sie beherrschende Hypothese jeweilig bestimmt. Adam Smith stellte die These auf, dass der Mensch bei seinen wirtschaftlichen Handlungen nur vom Egoismus bestimmt werde und dass dessen freie ungehinderte Wirksamkeit die besten Zustände der Volkswirtschaft herbeiführe. Damit schuf er die Grundlage zur Manchesterdoctrin. Heute setzen wir aber voraus, dass der Mensch sich auch von andern wirtschaftlichen Triebfedern bestimmen lasse, dass er möglichst viel Gewinn mit möglichst wenig Aufwand der Kräfte zu erzielen suche, oder dass der Mensch oft auch von altruistischen Gefühlen geleitet werde; demgemäss sind auch die volkswirtschaftlichen Aufgaben andere geworden.

In der Sociologie sind wir in dieser Beziehung weit zurück; doch mangelt es nicht an Versuchen, alle socialen Erscheinungen aus Grundtrieben hervorgehen zu lassen.

So erklärt Tarde:[1]) der einzige elementare sociologische Prozess ist der Nachahmungstrieb. Das Handeln der grossen Masse bestehe nur im Nachahmen. Der eigentliche Beweger der

---

[1]) G. Tarde „Les lois de l'imitation", IIme éd. Paris, 1895.

Geschichte sei das Genie. Diese Hypothese ist unhaltbar, denn keiner wird dem Genie Alles und der Menge gar keine Gültigkeit zuschreiben. Tarde steht auch unter den französischen Sociologen ganz vereinsamt da.

Der Historiker P. Lacomb[1]) stellt den Grundsatz auf, der Wille werde durch Bedürfnisse geleitet. Erst musste der ökonomische Trieb befriedigt werden, und mit ihm verband sich der Geschlechtstrieb, der die Familie erzeugte. An diese schliesst sich der Ehrtrieb, woraus die Moral entsteht, zu welcher auch das Recht gehört. Das Recht erzeugt wieder die verschiedenen Stände; es entstehen Regierende und Regierte. Kunst und Litteratur beruhen auf Gemütsbewegung. Zum Schlusse erscheint das religiöse Leben, das auf Imagination beruhe und früher oder später schwinden müsse. Das ganze sociale Leben entspringe aus Bedürfnissen.

Im Gegensatz zu dieser Theorie erklärt Benjamin Kidd,[2]) die Religion sei das Primäre, sie beherrsche das ganze Leben. Unsere ganze Civilisation beruhe auf den altruistischen Gefühlen, die dem Christentum entspringen. Wir sind auch deshalb den alten heidnischen Kulturvölkern an Civilisation überlegen, weil ihnen der religiöse Altruismus fehlte. Das Heil und die Lösung der socialen Frage kann nur von der Religion erwartet werden. Im Uebrigen aber werde das sociale Leben durch das Gefühl bestimmt.

Ward[3]) behauptet, die sociale Dynamik werde durch das Streben nach Glück bestimmt. Nach Patten[4]) bewegen Schmerz- und Lustgefühle die Geschichte. Die erste Gesellschaft verdankte ihre Entstehung der Furcht vor Feinden. Aus Furcht vor übersinnlichen Wesen entstehe die Religion. Die griechische Civilisation wieder sei eine Frucht des Lustgefühls.

Auf deutscher Seite ist bisher nur von Gumplowicz der Versuch gemacht worden, alles auf *einen* Grundtrieb zurückzuführen und zwar auf den Kampf der Rassen.[5])

---

[1]) P. Lacomb. „De l'histoire considerée comme science." Paris. 1894.

[2]) Benj. Kidd. „Social evolution." Uebersetzt von E. Pfleiderer. Jena. 1895.

[3]) Ward, „Dynamic Sociology." New-York. 1894.

[4]) S. N. Patten. „The theory of social forces." Philadelphia. 1896.

[5]) Gumplowicz. „Der Rassenkampf." Innsbruck. 1883.

Diese auffallende Erscheinung, dass die Deutschen, die sonst in der Psychologie die Führerrolle haben, gerade auf dem Gebiete der Geschichte und der socialen Erscheinungen psychologische Interpretationen vernachlässigten, glaube ich auf den bisher von ihnen mit einer gewissen Vorliebe betriebenen Individualismus zurückzuführen. Das Individuum ist das denkbar komplizierteste Objekt; fast jede einzelne Handlung fordert eine besondere psychologische Interpretation heraus, was bei einer kollektivistischen Geschichtsauffassung nicht der Fall ist; denn die psychischen Erscheinungen der Masse treten in viel gröberen Zügen auf, sind leichter erkennbar und wiederholen sich mit ziemlich genau feststellbarer Gleichmässigkeit.

Aus allen den citierten Meinungen ist ersichtlich, dass die Sociologie noch immer Hypothesen auf Hypothesen häuft, während die Nationalökonomie in das Stadium einer deduktiven Wissenschaft getreten ist. Wir dürfen natürlich nicht diese Deduktion mit jener verwechseln, die wir früher verworfen haben, sondern müssen diese als ein berechtigtes wissenschaftliches Verfahren betrachten, indem die Deduktion nicht von Annahmen a priori, sondern von Verallgemeinerungen ausgeht, welche durch die Erfahrung bestätigt sind.

Ob es jemals der Sociologie gelingen wird, von *einem* psychischen Grundelement das ganze sociale Geschehen abzuleiten, mag billig bezweifelt werden. Man darf nicht vergessen, dass die Nationalökonomie nur *eine* Seite des socialen Geschehens behandelt, während die Sociologie *alle* Seiten des socialen Lebens umfasst. Sie muss z. B. den religiösen Zustand wie den ökonomischen und ästhetischen ins Auge fassen; doch dürften wohl kaum diese drei grundverschiedenen Gebiete durch *eine* psychologische Thatsache erklärt werden können. Es ist somit eine ziemlich richtige Ansicht, den Wunsch Comtes als ein unerreichbares Ideal zu bezeichnen. Es ist vorläufig ratsam, das Vereinheitlichungssystem fallen zu lassen und für jede einzelne sociologische Thatsache eine besondere psychologische Deutung anzustreben. Mit andern Worten: die Sociologie soll die Ergebnisse der Völkerpsychologie deduktiv verwerten. Wenn wir z. B. bei einem Volke die Polyandrie finden, so widerspricht diese Erscheinung unserer socialen Auffassung. Es muss daher die

Völkerpsychologie diesen Zustand aus der betreffenden socialen Struktur dieses Volkes erklären.

Völkerpsychologische Interpretationen der Geschichte und der socialen Zustände finden sich schon im Altertum vor. Schon Plato klassifiziert in der „Republik“ die Völker nach ihren Eigenschaften. Hellenen streben nach Wissen, Phönicier nach Geld, Thraker zeichnen sich durch Mut aus u. s. w. Eine psychisch-ethnische Einteilung der Völker findet sich auch in der „Politik“ des Aristoteles, dass z. B. die Asiaten begabt, jedoch feig und geborne Sklaven seien, die Hellenen seien geborne Herren u. s. w. Die Stoiker und die theologische Geschichtsauffassung verwarfen diese Klassifizierung, weil sie die Gleichheit aller Menschen behaupteten. Viele Arbeiten des vorigen Jahrhunderts, wie diejenigen, welche dem Streite zwischen Förster und Kant entsprungen sind,[1]) ebenso ein grosser Teil der Herderschen Werke, liefern bedeutende Beiträge zu einer psychisch-ethnischen Interpretation der Geschichte. Doch alle diese Versuche können nur als Anläufe in Betracht kommen.

Als den Begründer einer wirklich wissenschaftlichen psychologischen Erklärung der Geschichte und der Sociologie müssen wir wieder Comte nennen. Die Geschichte der Gesellschaft wird beherrscht durch die Geschichte des menschlichen Geistes. Wissenschaft und Sociologie sind dem Gesetze der drei Stadien unterworfen. Die Affekte überbieten den Intellekt, der Egoismus die Sympathie, und das Bestreben der Menschheit ist darauf gerichtet, dieses Verhältnis zu verschieben. Alle diese Gedanken sind psychologische Erörterungen der Geschichte, wenn sie auch in biologischem Gewande auftreten.

Von Buckle war bereits die Rede. Auch Taine, der den Ausdruck Milieu, der früher nur auf die natürliche Umgebung angewandt wurde, auf das geistige Leben übertrug, zeigt uns eine neue Methode psychologischer Interpretation. Das Genie muss aus den Bedingungen der Zeit, des Ortes und der geistigen Umgebung abgeleitet werden. Erst muss die Rasse in Betracht

[1]) Kant. „Von den verschiedenen Rassen der Menschen.“ „Ueber die Bestimmung des Begriffs von einer Menschenrasse.“ „Ueber den Gebrauch teleologischer Principien in der Phil.“ „Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte u. s. w.

gezogen werden, aus welcher das Genie hervorgeht, dann die Sphäre d. h. die gesellschaftliche Bedingung, endlich der Zeitgeist.

Entschieden ablehnen müssen wir jede psychologische Deutung der Geschichte nach Hartmann. Die Gesellschaft hat kein Bewusstsein. In der Geschichte wirke nur das Unbewusste. Ebenso nach Schopenhauer, der überhaupt der Geschichte als Wissenschaft jede Daseinsberechtigung abspricht. Sie bewege sich nur vom Einzelnen zum Einzelnen, könne sich aber nie zum Allgemeinen erheben. Diese entschiedene Ablehnung der Geschichte als Wissenschaft trifft aber nur die individualistische, und auf das Unhistorische der philosophischen Systeme Schopenhauers und Hartmanns, die in Deutschland so grosse Verbreitung gefunden haben, ist der Vorwurf zurückzuführen, den wir oben hervorgehoben, dass die deutschen Gelehrten so wenig psychologische Interpretation der Geschichte getrieben haben.

Es ist nun merkwürdig, wie Extreme sich berühren. Gerade was Rickert — und in gewisser Beziehung auch Bernheim — als das Wesen der Geschichte definieren, Darstellung der *einzelnen* Begebenheit und nicht Aufstellung von Gesetzen, ist für Schopenhauer der Grund, die Geschichte als Wissenschaft zu bekämpfen.

Sehen wir aber von Schopenhauer und Hartmann ab, weil der eine unwissenschaftlich, der andere metaphysisch verfährt, so erheben wir die Sociologie in das Stadium einer deduktiven Wissenschaft, etwa in dem Sinne, wie viele Zweige der Physik sich von der Mechanik ableiten, indem wir die Ergebnisse der Völkerpsychologie auf Geschichte und Sociologie deduktiv anwenden.

II. Die Induktion.

„Die Theorie des historischen Erkennens wird dadurch bestimmt, das seine Materie das Vorstellen, Wollen und Fühlen von Persönlichkeiten, dass seine Objekte Seelen sind. Alle äussern Vorgänge, politische und sociale, wirtschaftliche und religiöse, rechtliche und technische, würden uns weder interessant noch verständlich sein, wenn sie nicht aus Seelenbewegung hervorgingen und Seelenbewegung hervorriefen. Soll die Geschichte nicht ein Marionettenspiel sein, so ist sie die Geschichte psychischer Vorgänge und alle äusseren Ereignisse, die sie schildert, sind nicht als Brücken zwischen Impulsen und Willensakte einerseits

und Gehülfsreflexe andererseits, die durch jene äusseren Vorgänge ausgelöst werden. Daran ändert auch die materialistische Geschichtsauffassung nichts, die die Bewegung der Geschichte aus den physiologischen Bedürfnissen der Menschen und ihrem geographischen Milieu ableiten will. Denn zunächst würde aller Hunger niemals die Weltgeschichte in Bewegung setzen, wenn er nicht wehthäte und aller Kampf um ökonomische Güter ist ein Kampf um die Empfindungen der Behaglichkeit und des Genusses, von denen als Zweck aller äussere Besitz seine Bedeutung entlehnt. Und die Beschaffenheit von Boden und Klima würde für den Lauf der Geschichte so gleichgültig bleiben, wie Boden und Klima des Sirius, wenn sie nicht direkt und indirekt die psychologische Verfassung der Völker beeinflusste. Gäbe es eine Psychologie als Gesetzeswissenschaft, so würde Geschichtswissenschaft in demselben Sinne angewandte Psychologie sein, wie Astronomie angewandte Mathematik ist." [1])

Was Simmel von den Beziehungen der Geschichte und der Psychologie behauptet, das können wir mit gleichem Rechte auch in Bezug auf das Verhältnis der Sociologie zur Völkerpsychologie aussagen. Auch in der Sociologie beschäftigen wir uns mit den Verhältnissen, die den Menschen selbst betreffen, inwiefern er sich als denkendes Subjekt äussert. Jeder sociale Zustand ist ja nur ein zur Wirklichkeit gewordener Gedanke, ein ausgelöster Willensakt, der in der Psyche einer gewissen Gesamtheit existiert hat. So gut wie die Individualpsychologie von den Handlungen des einzelnen Menschen auf den inneren Vorgang schliesst, so muss sich die Völkerpsychologie auf die Thatsachen der Sociologie stützen, da ja in den verschiedenen socialen Zuständen die verschiedenen Volksgeister sich manifestieren. Auch hier gestattet uns eine gewisse Gleichförmigkeit des Geschehens, die Vielgestaltigkeit der Erfahrung vereinfachenden Regeln zu unterwerfen.

Die Sociologie bildet den konkreten oder analytischen Teil der Völkerpsychologie. Ihre Aufgabe ist zwar, eine kausale Erklärung der socialen Zustände zu geben, aber auch hier muss schon das synthetische Amt der Völkerpsychologie beginnen, weil eine sociale Thatsache keine objektiv gegebene Erscheinung

---

[1]) Simmel, „Probleme der Geschichtsphilosophie." S. 1—2

ist, sondern eine Willenshandlung bedingt durch verschiedene Umstände.

Wenn Comte das Gesetz der drei Stadien aufstellt oder wenn Hildebrand behauptet, dass die Perioden der Natural-, Geld- und Kreditwirtschaft sich ablösen, so sind damit noch nicht die Faktoren und Ursachen bezeichnet, die eine Periode in die andere überführen. Die Sociologie allein kann nicht den innern und kausalen Zusammenhang geben, sondern die blosse Beschreibung der Aufeinanderfolge der betreffenden Phänomene. Sie erzählt das Gesetz, das sie abstrahiert hat, aber es ist nur ein empirisches Gesetz, und sie kann nicht die Ursachen, die hinter dem Gesetze stecken, aufdecken. Die Völkerpsychologie nimmt also die Thatsache auf und untersucht gerade die Momente, welche die Sociologie vernachlässigt oder vernachlässigen muss. Diese Perioden gehen doch nicht unvermittelt in einander über. Die Uebergänge vollziehen sich nur sehr langsam, so dass diese erst nach Jahrhunderten zum Vorschein kommen. Es entstehen Zwischenräume, und gerade in diesen müssen die Bedingungen der Uebergänge gesucht werden. Was also die Sociologie nur beschreiben kann, wird das Untersuchungsgebiet der Völkerpsychologie; sie abstrahiert das Allgemeingültige, und diese Gesetzmässigkeit wird dann Erklärungsgrund der Erscheinungen der Sociologie. Beide Wissenschaften müssen einander ergänzen.

Nach alledem dürfen wir die Behauptung aufstellen, dass die Psychologie in ihren beiden Zweigen die grundlegende Disziplin aller Geisteswissenschaften sein wird, etwa in dem Sinne, wie die Mechanik sich zu einigen Zweigen der Naturwissenschaft verhält. Wir sind zwar in den Geisteswissenschaften noch weit zurück; es müssen sich noch immer Psychologie und die ihr verwandten Disziplinen gegenseitig stützen, während die Mechanik zwar viele Gebiete beeinflusst, ohne selbst von ihnen gestützt zu werden. Es rührt dies daher, dass die Psychologie noch nicht ausgebaut ist. Eines aber lässt sich konstatieren: die Geisteswissenschaften sind im vollen Zuge der Entwickelung begriffen; sie werden in absehbarer Zeit auch Exaktheit beanspruchen dürfen, aber nur — und dieses dürfen wir nie aus den Augen verlieren — soweit es ihr komplizierter Charakter erlaubt.



